


DEC 2 1992
THEOLOGICAL SEMINARY

LECCIONES de FILOSOFIA de la RELIGION





alberto rembao

ALBERTO REMBAO

Lecciones

de

FILOSOFIA DE LA RELIGION



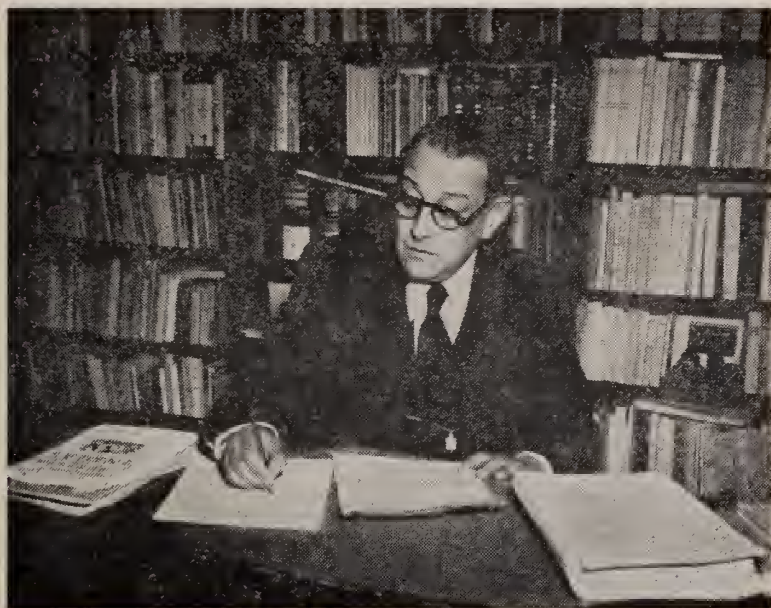
Publicaciones

del

Seminario Evangélico de Teología

MATANZAS, CUBA

PARA WALTON ROLAND SMITH
amigo y hermano



DR. ALBERTO REMBAO

PRESENTACION

Este libro es el primero de una serie con la que el Seminario Evangélico de Teología en Matanzas, Cuba, se propone contribuir a la difusión de la cultura evangélica entre los pueblos de habla hispana.

Consideramos providencial el hecho de que sea el Dr. Alberto Rembao quien inicie la SERIE del SET con estas "Lecciones sobre Filosofía de la Religión". El Dr. Rembao es uno de los escritores más eminentes y prestigiosos de la época actual: Director de "La Nueva Democracia", Asesor del Comité de Cooperación en la América Latina, autor de numerosos libros, periodista distinguidísimo, miembro de la Sociedad Phi Beta Kappa, del Instituto Hispánico de la Universidad de Columbia, del Ateneo Americano de Washington, de la Asociación de Escritores y Artistas Americanos de La Habana. En el Dr. Alberto Rembao la cultura y la piedad marchan parejas. Por sobre todas las características de su personalidad se destaca su vida cristiana, profundamente devota y consagrada a Jesucristo y a Su Iglesia.

Durante el Curso 1955-1956, el Dr. Rembao, como Profesor visitante del Seminario Evangélico de Teología en Matanzas, dictó un Curso sobre Filosofía de la Religión. Las lecciones de este Curso forman esencialmente el contenido del libro que ofrecemos ahora con devoción y afecto a los estudiosos de la Filosofía y la Teología en España y en estas tierras de nuestra América.

Nada diremos de los méritos extraordinarios de este libro del Dr. Alberto Rembao, que no necesita elogios de ninguna clase sino que se recomienda por sí mismo. De lo que sí estamos seguros es de que el lector de "Leciones sobre Filosofía de la Religión" tendrá el privilegio de estudiar un tema antiguo desde un punto de vista nuevo y radicalmente distinto. Así se explica la originalidad de fondo y forma de este libro que constituye el primer volumen de la SERIE del Seminario de Matanzas.

Alfonso Rodríguez Hidalgo
Rector del Seminario Evangélico de Teología en Matanzas, Cuba.

CONTENIDO

CAPITULO TERCERO

CAPITULO CUARTO

CAPITULO QUINTO

CAPITULO SEXTO

CAPITULO SEPTIMO

CAPITULO OCTAVO

I

INTRODUCCION

Por "filosofía de la religión" se entiende aquí el examen, análisis y crítica del fenómeno religioso en cuanto hecho universal. El estudio va con las raíces, el desarrollo y la extensión del fenómeno, pero no se refiere a religión particular alguna. Queda fuera de cuadro la actitud de parroquial (solipsista) del famoso vicario británico que enseñando "religión" se explicaba por adelantado diciendo: "Cuando digo religión, claro que quiero decir la religión cristiana; y por religión cristiana se ha de entender la Iglesia de Inglaterra o anglicana; e iglesia anglicana ha de valer por este obispado de Lynchester y, en última instancia, por esta parroquia de Orville que me toca en honra servir de rector espiritual..." Como quiera que para toda marcha se requiere pie, conste para comenzar que lo que sigue se enfoca desde el ángulo visual del teísmo que, como se habrá de ver, resulta filosofía de origen religioso y que en ocasiones parece más teología que metafísica.

El teísmo afirma por un lado la existencia de Dios y por el otro reconoce que se trata de un Dios incomprensible, en cuanto la razón no puede con él. Aquí el mérito religioso de la posición: que reconoce, al modo científico, la presencia del Misterio que como malla omnicomprensiva lo rodea todo. Mérito se ha dicho porque el misterio parece ser la condición sine qua non *de una Deidad digna del nombre. El "explicado" sería Dios inferior a su explicador. En cambio el Dios revelado se proyecta al plano de humanidad* sua sponte, *sin disminuir sus fueros de oscuridad. En el encuentro de Éxodo 33, le dice Moisés: "Ruégote que me muestres tu gloria..." Y Jehová: "No podrás ver mi rostro; porque no me verá hombre y vivirá... He aquí lugar junto a mí, y tú estarás sobre la peña. Y será que cuando pasare mi gloria, yo te pondré en una hendidura de la peña, y te cubriré con mi mano*

hasta que haya pasado. Después apartaré mi mano, y verás mis espaldas; mas no se verá mi rostro..." (18:20-23). En la figura mosaica se propone de manera magistral la tensión de epistemología y ontología que aún hoy sigue siendo fatiga intelectual del creyente. Estamos aquí, con la frase de Morris Cohen, "ante el misterio abismal de la existencia". Ante él, se justifica la posición teísta que resulta filosofía dinámica, en marcha, en tarea de penetrar el misterio porque de antemano se ha dado cuenta de que la realidad conocida es una esfera circundada de neblina, como lo intuyó el salmista: "...puso tinieblas por escondedero suyo..." (18:11), o como responde Eliphaz temanita: "...las nubes son su escondedero y no se ve..." (Job 22:14). De tal modo la tesis del teísmo se levanta por encima del naturalismo y del positivismo que nada saben de misterio, con su actitud de arrogancia a lo siglo 19, porque todo lo saben y así catalogan de imposible lo que no se puede saber. La actitud teísta, en cambio, es de humildad científica que consiste en darse cuenta de las limitaciones ínsitas en la finitud de todo lo humano.

Una filosofía de la religión —siquiera sea en el nivel ínfimo de estas consideraciones que por rudimentarias parecerán de abecedario del tema— en cuanto crítica del fenómeno individual y de sus instituciones sociales, tiene que encarar desde luego el problema de la representación histórica de la Deidad, a la luz de los datos que las ciencias del espíritu, a la par que las exactas, le han acumulado. La suma de esos datos constituye la base de la aproximación al asunto por cuanto de ellos se sacan las formas de la idea de Dios, que en todas las religiones estudiadas ostentan una unidad sui generis en modo de conexión a través de la mente humana universal que en ellas y por medio de ellas se exprime y se revela. De tal suerte, el desenvolvimiento de la idea de lo divino se le convierte al filósofo de la religión en suerte de guía hacia el descubrimiento de la médula y esencia del fenómeno, en cuanto hecho individual y en cuanto conducta colectiva. A nuestras alturas, Dios significa el Algo-Alguien que coincida con los imperativos de la cultura secular más elevada; es a saber, un Dios cuando menos ético y cuando menos espiritual. En términos de teísmo, se trata asimismo de un Dios personal; porque la posición del panteísmo

no se apega a la línea estricta del desarrollo religioso, ya que pertenece más bien al plano de la especulación abstracta.

Como quiera que la tarea de un intento de filosofía de la religión tiene que ser crítica, se inicia el estudio con el examen de los datos. Del examen se espera deducir que tanto las variedades como las divergencias notables en los tales ponen de manifiesto el problema central a resolver, que es el de la verdad última, de la validez ontológica, de la consciencia y de la experiencia religiosas. Claro que nadie pretende sacar, a base de los datos del procedimiento religioso, una idea completa y absoluta de Dios, ya que el desarrollo está aún incompleto, en marcha, en campo abierto, con Dios por delante. Pero sí se puede determinar lo que la idea ha sido hasta aquí. Estamos pues ante la tesis teísta del Dios ético, espiritual y personal. Y va del análisis, de la filosofía de la religión, determinar si la naturaleza de la realidad es tal que justifique el concepto de Dios semejante.

De tal manera, la religión queda a juicio, en ansia de ver si es capaz de resistir el análisis de la razón y la verificación de la inteligencia. El intento no es de apologética, ni de exposición, ni de teología, ni de ciencia. El intento es de poner la religión bajo la lente del sentido común. En última instancia, una religión que requiere apologética será religión a la defensiva, que no se siente segura de la legitimidad de sus títulos y que por ello sale, vestida ahora de teología, a defenderlos contra los títulos de sus enemigos primero y de sus rivales a continuación. Con ello ya la religión no es Religión, la una y sola, sino que una de tantas; pero aquí no se involucra religión alguna — ni siquiera la cristiana, porque en más de un aspecto mucho de lo que corre por estos pagos de la historia con semejante marbete no corresponde en veces con la prescripción original envuelta en el vocablo "cristiano".

CAPITULO PRIMERO

2

LAS RELIGIONES CLASIFICADAS

Meterse en el vedado de la religión en general requiere examinar cada una de ellas en lo particular, en busca del común denominador de allendidad espiritual por todas ellas compartido. El tema se podría indicar mejor hablando del fenómeno religioso común a todos los pueblos y a todas las sociedades. Como quiera que la diferenciación en tipos se ha impuesto en vista de la diferencia de circunstancias habrá que tomar varias religiones, una por una, en busca de la característica fundamental que en cierto modo, maguer mínimo, la identifique y hermane con todas y cada una de las demás. La clasificación no es operación tan científica como a primera vista pareciera, porque toda clasificación predica un clasificador, y todo clasificador clasifica limitado por su actitud individual, aun como el rector de Orville mencionado.

En el menester se señalan tres actitudes principales, como sigue. Primera, la actitud de indiferencia matizada de arrogancia de parte de la religión que se tiene por superior ante las demás que *ipso facto* reputa de inferiores. Actitud como ésta se ha traducido en la clasificación, por parte de cristianos, de religión verdadera contra religiones falsas. Igual en lo del parangón obligado entre religión cristiana y religiones paganas, etc. Segunda actitud: la de hostilidad de parte de la religión que se dice superior para con las demás. Esta tesitura se agudiza en el siglo cuarto de nuestra era, después de Constantino, con la reducción de los habitantes que se mantenían fieles a los dioses del Olimpo, a los *pagos*, concomitante de la romanización del cristianismo, en cuyo proceso operó

ciertamente el profundo sentido de superioridad que los romanos ostentaron entre los antiguos. El clásico *Cives romanus sum* retumbaba ya en tiempos de Pablo de Tarso con tanto o mayor fragor que los *"I'm an American citizen"* y *"I'm a British subject"* del siglo 20. Al punto éste fuera de notarse el carácter altamente cívico de la religión romana, y el traslado de la idiosincrasia política del Imperio a la imperial Iglesia Católica Romana. La tercera actitud es relativamente moderna. Es la actitud objetiva de tolerancia y comprensión que en el mundo europeo se inicia como reacción contra la de hostilidad, hacia el siglo 18, con los filósofos Spinosa y Hegel de abogados.

Por lo que hace a Hegel cabe aquí su tan citada clasificación: a) la religión de China es religión de la medida; b) la brahmánica, religión de la fantasía; c) la persa de Zoroastro, religión de la bondad; d) la griega, de Atenas, religión de la belleza; e) la de Egipto, religión del enigma; f) la hebrea, religión de lo sublime; g) el budismo, religión del *ser en sí*.

Las clasificaciones abundan y en cada una de ellas se advierten ápices de exactitud y verdad. Sea para comenzar la más corriente, llamada de "las cinco categorías": a) la del *naturalismo*, que equivale a todo tipo de religión llamada "primitiva"; b) la del *animismo* que marca el siguiente estado de evolución de la primitiva; c) la etapa del *politeísmo* nacional cuyo ejemplo grande se tendría en el culto de los olímpicos romanos; d) la clase de las religiones nomísticas (de *nomos*, ley), que vale por religiones de Libro o Escrituras Sagradas, entre las cuales se destaca el judaísmo; e) la clase de las religiones universales y por ello misioneras: cristianismo, islamismo, budismo.

Desde otro ángulo las religiones se pueden clasificar en dos grandes grupos de politeísmo y monoteísmo. Dentro del politeísmo caben la religión primitiva, la religión animística (inclusión hecha del espiritismo y del fetichismo),

la religión nacional mitológica, y el budismo (en cuanto ateísmo).

El monoteísmo admite tres clases: primera, la religión nacional legalista, del tipo del judaísmo; segunda, la religión internacional legalista, como el islamismo; tercera, la religión *sotérica* (de *soter,* salvador), redencionista, como el cristianismo.

La clasificación de Morris Jastrow[1] merece consignación. Hay cuatro tipos de religión: a) la del salvajismo; b) la de la cultura primitiva; c) la de la cultura adelantada; d) la que acentúa como ideal la coexistencia de religión y vida, con el acento en la vida. La síntesis sería de una religión al servicio de la vida.

Alberto Schweitzer[2] formula tres categorías: a) religión optimista por contraste con religión pesimista; b) religión monista por contraste con religión dualista; c) religión más ética por contraste con religión menos ética.

Por lo que hace a opiniones autorizadas acerca de la esencia de la religión el profesor Hopkins,[3] asevera que "Religión es el procedimiento que consiste en ajustar lo humano con lo subrehumano, dando lo segundo por supuesto". El profesor W. Lipper[4] propone definir Religión en términos de lo que ha sido en hecho más bien que de lo que deba ser en derecho; dirá que donde el hombre primitivo, la religión era *culto* práctico más bien que especulación teológica o proposición metafísica. Religión así es "la lucha por la vida proyectada al reino del más allá". Otra opinión autorizada reza que "Religión es el ajuste que la sociedad se hace con todo aquello que en un momento dado quede fuera de conocimiento o ciencia; el ajuste es con el elemento aleatorio personificado en el

---

[1] Morris Jastrow: *Religion of Babylon and Assyria.* 1911.

[2] Albert Schweitzer: *Christianity and the Religions of the World.* New York. 1923.

[3] E. W. Hopkins: *The Origin and Evolution of Religion.* New Haven. 1923.

[4] Cita de J. C. Archer en *Faith Men Live by.*

ambiente humano"; "ambiente humano" querrá decir lo divino celestial revelado aquí, en la tierra. La suma de lo "revelado" —las visiones y audiciones del hombre de Dios que la hace de vidente y de profeta— constituye la herencia de la raza religiosa. La revelación es modo de carta-patente y ley fundamental en que se fundan las instituciones religiosas; es decir, las iglesias. Instituciones éstas que luego después se encargan de tener, y mantener, de enriquecer y extender, para perpetuarla, esa suma de ideas, vale como decir, la doctrina, el dogma, la historia sagrada, la teología.

De mediados del siglo diecinueve en adelante —como que el *Origen de las especies por vía de selección natural* sale en 1859— la atmósfera intelectual del evolucionismo empapa el cielo entero del pensamiento europeo, preñado ya de las influencias positivistas de Augusto Comte y de Heriberto Spencer. Por donde que *El tirso de oro* ("The Golden Bough") de Frazer sea citado a comienzos del siglo y aún hasta el día de hoy como escritura sacra en asuntos de religión comparada. *El tirso de oro* emerge de un trasfondo spenceriano, al igual que las obras de Lang y Jevons y la legión entera de evolucionistas mayores y menores del período "victoriano" aquel en que el profesor Huxley debatía simultáneamente con seis señores obispos británicos y a los seis los ponía en rota ante auditorios selectos y tupidos. La anécdota contada por el profesor Ashley Montagu de la Universidad de Rutgers explana bien la situación del momento. El señor obispo de Worcester, uno de los derrotados, llegó a su casa después de la medianoche, y la señora su esposa que lo estaba aguardando, lleno el rostro de preguntas. Y el marido: "M'hija, estamos en crisis, en atolladero o *cul de sac* parisiense; figúrate que el Huxley ése nos ha dado la gran paliza en el debate simultáneo; y el público se fue convencido por los argumentos de Huxley, de que hay parentesco entre el hombre y el mono..." La pobre dama hizo un puchero y exclamó: "Válgame Dios; ojalá

y que no sea cierto; pero si lo es, hay que hacer todo lo posible porque no se vaya a saber…"

Heriberto Spencer, por su lado, propone la tesis sociológica, de la evolución religiosa en términos de: a) uniformidad, b) gradualismo y c) progresismo. A la luz de esta premisa, "el desarrollo o evolución en cualquier campo es típico del desarrollo o evolución en cualquier otro campo", que equivale a sentar que "quien recoge y reconstruye datos diferentes, reconstruye así el desenvolvimiento o desarrollo entero en cuestión". Pero Spencer aparte, son de advertirse tres etapas en el advenimiento de una nueva religión al seno de otra. Primera, el encuentro de las dos; segunda, la modificación de la antigua, o bien la de la recién llegada, o de ambas a dos; tercera, la eliminación de una de las dos. El ejemplo grande de eliminación de la religión antigua por la nueva se tiene en el triunfo del cristianismo primitivo sobre la religión olímpica oficial del antiguo Imperio Romano. El esfuerzo desesperado de la iglesia mayoritaria de exterminar a la religión minoritaria en Colombia exprime asimismo el ansia de frustrar el encuentro por la eliminación de la religión nueva. En cambio, el establecimiento definitivo de una comunidad evangélica fuerte ya de tres millones de almas en el Brasil de nuestros días parece indicar la presencia del principio primero mencionado, que se traduce en convivencia de los dos sistemas.

3

LA RELIGION DEFINIDA

La gama de definiciones de lo religioso brilla por su abundancia reveladora de la universalidad del hecho definido. A continuación aparecen veintisiete, que se han espigado con esta norma por delante: que definición buena sería la que incluyera al mismo tiempo lo ontológico y lo axiológico; es decir, que se refiera simultáneamente a la realidad última y al valor actual. La presencia de los dos factores (ser y valor) se impone porque la vida se concibe a menudo como campo de tensión y choque en que no hay conciliación posible de los dos extremos. A menudo, el estudioso de buena fe se encuentra ante la disyuntiva de apreciar el valor por una parte o de atenerse a la relación con la realidad última por la otra. Aquí la contradicción de conocimiento y práctica.

En ultimidad, la quintaesencia de la religión se tiene en la apreciación de los valores supremos; religión quiere decir devoción a esos valores. De tal suerte, devoción al Ser divino será devoción a los valores que en él se concretan. Devoción de esta suerte parece más importante y esencial que el conocimiento o reconocimiento abstracto de ese Ser... "No todo el que me dice Señor, Señor, entrará en el reino de los cielos; mas el que hiciere la voluntad de mi Padre que está en los cielos..." (Mateo 7:21). Es a saber, que se puede conocer a Dios epistemológicamente y con todo, desobedecerlo y traicionarlo en la vida cotidiana y ante el prójimo. Pero devoción no excluye conocimiento; por eso es que la religión adecuada se estructura en la combinación de los dos factores...

Ahora, las definiciones, teniendo en cuenta que por lo que hace a las de los grandes filósofos, cada cual sale de la forja del sistema filosófico particular del definidor, como es natural:

1) La definición de Emanuel Kant reza que "Religión es observancia de la ley moral tomada como comando divino".

2) La de Jorge Guillermo Federico Hegel: "Religión es conocimiento absoluto; síntesis de Finito e Infinito".

3) La de Francis Herbert Bradley, idealista inglés: "Religión es consciencia o darse cuenta de que el Yo ideal es real y de que ese Yo es la única realidad que hay".

4) A. G. Taylor: "Religión es creencia en la presencia de Algo que sobrepasa todo entendimiento..."

5) La de A. N. Whitehead: "Religión es lo que uno hace con su soledad".

6) Harald Höffding: "Religión es creencia en la supervivencia de los valores".

A continuación se ponen definiciones de psicólogos afamados:

7) E. E. Martin: "Religión es un escaparse de la realidad".

8) J. G. Watson, pontífice sumo del *behaviorismo:* "La religión es designio y truco de ciertos miembros de las sociedades primitivas, perezosos pero inteligentes, encaminado a gobernar al prójimo por medio del temor..."

9) John Dewey, gran capitán del instrumentalismo contemporáneo: "Religión es despertamiento de ideas y afectos por el reconocimiento de su sentido inexhaustible".

10) Sigmund Freud: "La religión es perversión del instinto sexual".

Las que siguen son definiciones de sociólogos:

11) Franklin Henry Giddings: "Religión es corroboración de la consciencia social, en forma tal que incluya a espíritus amigos..."

12) A. E. Ross: "La religión tiene dos caras: legal la una, social la otra; es sostén artificial del gobierno (control) social mediante el apoyo de sanciones superestructuradas..."

Aquí los antropólogos:

13) E. B. Tylor: "La religión consiste en creer en espíritus". Ésta es la famosa doctrina del animismo.

14) R. R. Marett: "En esencia, la religión significa creer en milagros..."

15) E. G. Bainton: "La religión es una fuerza consciente de origen psíquico".

16) Sir James John Frazer, el de *El tirso de oro:* "La religión es una propiciación de las fuerzas o potencias superiores... y conato de granjearse a seres de carácter personal..."

17) Emile Durkheim: "Religión es el sentido de distinción entre lo sacro y lo profano".

18) Federico Daniel Ernesto Schleiermacher: "Religión es el sentido de dependencia absoluta..."

Los siguientes son historiadores de la religión en general y de una dada en particular:

19) Max Mueller, especialista en brahmanismo: "Religión es la facultad mental que capacita al hombre para aprehender lo Infinito..."

20) W. W. Fowler, estudioso de la religión olímpica romana: "Religión es el deseo efectivo de entablar las relaciones indicadas y correctas con la Fuerza que obra en el universo".

21) James Henry Breasted, egiptólogo: "Religión es esfuerzo y conato de explanarse y gobernar el mundo circunstancial".

22) Joshua Barton: "Religión es la cartilla de reglas de cortesía o protocolo a seguir en presencia de los dioses".

Todas estas definiciones, como ya lo habrá notado el lector, y al igual que las de los filósofos de al comienzo,

se ajustan a la teoría o doctrina particular del definidor. Cada definición se ve afectada y restringida por el sector particular de la región enfocada, que no por el círculo de todas ellas. A vía de cierre quizás que vengan bien otras cuantas de carácter misceláneo, que parecen destacarse por lo equilibradas, como éstas:

23) La de Pablo Sabatier: "Religión es una relación consciente y voluntaria con la deidad." Nos dirá el sabio protestante todavía más que: "Religión es oración de parte del hombre; revelación es la respuesta de parte de Dios; pero la respuesta está ya, en germen, en la misma oración".

24) William James: "Religión es ajuste del orden visible con el invisible".

25) James Orr, teólogo, nos dirá que "Religión es búsqueda del alma humana en su ansia de descubrir una cosmovisión adecuada".

26) La definición de Matthew Arnold: "Religión es moralidad matizada de emoción".

27) La de Ernst Troeltsch, que mantiene que la religión es parte integrante de la naturaleza racional del hombre; a saber, que hay en esa naturaleza un elemento *a priori* que hace al hombre religioso, al formarle la idea de Dios...

En suma, religión se concibe como proceso de comercio, como cuerda de enlace, como vínculo de amor, de lo finito con lo infinito, de lo visible con lo invisible, de la luz blanca (parcial) con la luz negra (imparcial, entera). El proceso comienza con la contemplación del puente ese metafórico que se tiende portentoso entre las dos bandas del río. La filosofía quisiera definir lo de la otra margen, en las riberas de la ciudad que se esfuma. Pero el procedimiento demanda pasar primero y, aun antes, aproximarse a la estructura pontificia. Quizás que haya filósofos de visión tan larga que puedan alcanzar con los ojos la otra orilla; pero nosotros, los del común del pueblo,

tenemos que llegarle al asunto con los pies y echarnos al puente grande, ya que los otros —¡puente colgante de la ciencia!— son fábricas suspendidas, que no llegan más que a la mitad del río, hasta donde el alcance de la epistemología. Del puente grande, la otra banda se pierde entre las brumas del misterio; pero el viajero es señor ya de su destino tan sólo con saber que va a pasar o que va pasando.

4

LA GENESIS DE LA RELIGION

Al igual que las definiciones, las teorías del origen de la religión se extienden y polarizan en medida y vista de las premisas, los gustos y los prejuicios de sus respectivos proponentes. Varias de ellas tiene denominador común, y caben dentro de seis grupos, cada uno de los cuales contiene más de una.

A) *Las teorías naturistas.* En general, la tesis naturista del origen de la religión encarna en la figura de Max Mueller y reza al efecto de que la religión es resultante de causas naturales. La definición del naturismo religioso establecería, más o menos, que *la génesis de la consciencia religiosa* se tiene en el efecto que la naturaleza le hace al hombre primitivo, pues "...en el comienzo, el hombre se vio presa del sentido de lo infinito en la naturaleza..." Así, religión es el culto de la Naturaleza tenida por ente vivo. La tesis es digna de atención, pero a sabiendas de que Mueller, gran investigador de las religiones del Indostán, creyó haber descubierto la más antigua y más primitiva en la de los Vedas que ahora se tiene por tardía y bien desarrollada. Siguen las tres teorías naturistas principales:

a) La teoría del *asombro* se ramifica en connotaciones de fascinación, curiosidad, pasmo, terror y aun miedo. Asombro vale aquí lo que en inglés se dice *awe;* pero aun en inglés el vocablo es ambiguo de toda ambigüedad sobre todo con las interpretaciones materialistas del fenómeno religioso que querrían acentuar el factor del miedo de lo desconocido. Ya desde aquí se borda en el vacío porque

se da por supuesto que lo desconocido es objeto de miedo. Quien acentúa lo del temor se olvida de que el ingrediente de curiosidad que se le atribuye al complejo desvirtúa lo del miedo, porque el curioso no tiene miedo y se interna en la maleza en tesitura de *aporía,* en busca de algo desconocido, sin miedo. Quizás que la confusión se aclare un poco definiendo la frase altamente sofisticada del "temor de Dios" que significa más bien respeto de una autoridad que se da por existente y establecida. La noción de "temor de Dios" pertenece a una etapa demasiado desarrollada del fenómeno.

En todo caso, la teoría del asombro predica un estado de *preconsciencia* en el hombre religioso primitivo. De hecho, todo primitivismo es religioso. La tesis del asombro diría que el sentido de lo infinito se hace presente en el hombre aun desde antes de que tenga noción o concepto de infinito... Es como decir que la religión, en cuanto sentido, se le desarrolla al hombre por procedimiento gradual, como el del lenguaje. Por esta vía se da por supuesta ya la originaria naturaleza psíquica del primitivo; y se supone asimismo que la consciencia —el darse cuenta del humano amanecer— es idéntica con la religiosidad; que consciencia psicológica equivale a consciencia religiosa. Claro que en este plano el investigador anda ya en tierra de imaginación y conjetura. Empero, la marcha aquí es valedera, porque aun cuando no tenga a mano evidencias o pruebas directas de esos prolegómenos humanos, el hecho científico contemporáneo es que hay manera de reconstruir, siquiera sea en forma de boceto, lo que fue la vivencia psíquica rudimentaria fundamental del nacimiento del fenómeno religioso. Lo que es más, el fenómeno desde sus comienzos envuelve la entera constitución psíquica del hombre; a saber, que el hombre entra al escenario histórico ya como ente con sentido de lo divino. El tema se habrá de explorar todavía más en páginas siguientes.

b) De orden similar, *la teoría del sentido de lo sacro,* de corte naturista también, propuesta por Rodulfo Otto para sentar que lo santo o sacro es un complejo espiritual con ingredientes de asombro, admiración, curiosidad, fascinación y cierto golpe de temblor. Los sentimientos de asombro y admiración sublimados en reverencia y adoración no son necesariamente de espanto ni miedo, porque la nota culminante de la actitud religiosa se tiene en el asombro, en la actitud de claroscuro conceptual que se asume ante lo desconocido, de expectación más bien que de repulsión o atracción. El asombro, con sus conatos de temblor y sus orlas de curiosidad, tiene al hombre pasmado en postura de religión, y de ciencia, y de filosofía. El asombro a la manera de Rodulfo Otto es asombro de *asombrar* que lleva aún en la raíz una cierta ciencia de lo Otro divino que se siente por enfrente cual si haciendo acto de presencia de un Dios que andaba en busca del hombre. En tesitura de asombro se disminuye, empero, la función intelectiva de la razón; el proceso mental se opaca, es decir, se *ensombra,* para darle lugar y amplitud a la receptividad cordial... cuando el corazón a su vez campa por títulos de racionalidad... pascaliana.

c) *La teoría del miedo* o temor priva entre los enemigos de la religión. Según ella, en el comienzo, el Temor creó a los dioses para que le sirvieran de instrumento de sujeción de los humanos. *Primus in orbe deos fecit Timor,* con lo que el Temor resulta padre de los dioses, o Diospadre. Por lo que hace a miedo, no cabe duda que el de la muerte ha pesado desde siempre sobre la consciencia humana; pero asimismo, casi desde siempre el hombre se ha forjado armas de defensa contra esa muerte; desde un principio se ha elaborado sus doctrinas de inmortalidad del alma, mismas que le han servido de antídoto contra el miedo. De verdad, la doctrina tempranera de la inmortalidad tiene sus fundamentos psicológicos en la convicción de unidad y solidaridad que lleva al hombre a sentirse parcela y parte de un todo bimundano: el mundo de los

seres y las cosas visibles (sociedad y naturaleza) y el mundo de las cosas invisibles de un allende cuyas fronteras se tocan: fronteras que de hecho comprueban la existencia del más allá, como Hegel lo habría de expresar luego después: que límite establecido es límite trascendido. La vinculación del individuo con su deidad, y con su grupo, es fenómeno de entes fuertes de alma entera que no tienen miedo; así cuando se pronuncian por una inmortalidad que es en efecto mentís que la humanidad le arroja al rostro a la muerte.

Lo que es más, la actitud de solidaridad con mundo y trasmundo destruye la teoría del miedo porque semejante comercio con Dios, con natura y con el prójimo es índice de los protocolos psíquicos del religioso primitivo; a saber, su convicción de que está en un universo amable, que no enemigo, ni siquiera indiferente. La deidad se concibe como amiga primero, y como pariente y consaguínea a continuación, hasta llegar al concepto supremo de la paternidad nacional, misma que se sublima en paternidad universal. Freud, con Frazer y Feuerbach, recalca la presencia del temor en la ética primitiva del *tabú*, que sería la especie de *noli me tangere* presente en la sociedad temprana. El tabú se interpreta por los materialistas como prohibición irracional —y sí que lo es— de tocar algo que en último término no existe o bien que no es peligroso. *Tabú* es concepto de Polinesia que señala e incluye el sistema entero de religión practicada ahí; será más todavía: el sistema entero de ética, donde moral y religión son una cosa y la misma. El tabú tiene entre otros primitivos un alcance de imperativo categórico todavía más amplio que el formulado después por Emanuel Kant. Por tanto, el tabú no funciona movido por el miedo; funciona como motivo social de inmenso sentido, como que es en efecto la primera carta de obligaciones y deberes de que se sabe en la historia; en ella se advierten suerte de embriones del código de Hamurabi y del decálogo de Moisés. En cuanto tal, el tabú es en efecto como piedra de ángulo de la estruc-

tura social que con el correr de los siglos habrá de traducirse en regla de amor a Dios que en amor al prójimo se sublima.

d) La teoría de la *dependencia,* fue elaborada en detalle en la época del romanticismo por el alemán Schleiermacher; ha merecido de parte de sus críticos filosóficos el mote de "teoría de la muleta cósmica". Ello es que el sentido de dependencia se observa en todos los niveles de religión genuina y dondequiera el hombre levanta los ojos a la altura en demanda de auxilio, como está escrito: "Alzaré mis ojos a los montes de donde vendrá mi socorro..." (Salmo 121:1). En todo evento, el fenómeno religioso es acto de relación; relación es dependencia, aun cuando sea mutua. En las etapas del animismo y el espiritismo la actitud del religioso es individual, mientras que en el nivel del totemismo ya se da al grupo social por supuesto y la relación es entre individuo y grupo; pero en las dos instancias de relación hay dependencia. A la inversa, un nivel de *independencia* religiosa —relación directa del creyente con la Deidad en cuanto místico, profeta o sacerdote— es nivel tardío con mucho, como que se da en etapas de religión altamente desarrolladas.

B) *Las teorías animistas* que más se mencionan en sociología son la de Heriberto Spencer y la de Eduardo B. Tylor. La primera identifica la religión simultáneamente con la *creencia en espíritus* y con el *culto de los abuelos,* en términos de ideas primitivas relacionadas con los sueños y con la muerte.

a) Con Spencer, la religión comienza con la propiciación de los espíritus. Religión primitiva equivale a adoración y culto de una multitud de espíritus, o dioses, que son más o menos iguales en todos los pueblos y todas las naciones. La religión formal y desarrollada surge a base de la noción nueva de una deidad central omnipotente que subordina a todas las demás. Los primeros dioses quizás que hayan surgido con los "fantasmas" de los sue-

ños del hombre primitivo. Spencer usa la palabra "espíritu" —*ghost*— refiriéndose por igual a dios y fantasma. La mente primitiva creía en la muerte, en el sueño, en el trance. De estos tres modos el espíritu se le salía del cuerpo. En el estornudar había riesgo de que el espíritu se le escapara al individuo. De aquí la costumbre residuaria de hoy día de decir "Jesús", o "salud", para proteger al que estornuda. Los *Basutos* nunca caminan a la vera del río por miedo de que algún cocodrilo les vaya a comer la sombra. En sus comienzos, Dios no era más que "un espíritu que existía permanentemente". Los espíritus todos eran poderosos para bien o para mal y de ahí que se les propiciara.

Con Spencer, el culto, la adoración, surge y se desarrolla del rito fúnebre, del entierro de los muertos. Si se trata de un muerto rico, el entierro será duplicado del protocolo de adulación que el muerto se merecía en vida. La postración del devoto ante el altar del muerto es duplicado de la pleitesía del súbdito ante el rey vivo. El Dios omnipotente se deriva del rey poderoso muerto. Ejemplo del paralelismo se tiene en la costumbre romana de la apoteosis, que es en efecto deificación del héroe muerto. Con todo, el sociólogo tiene a la religión por centro y eje de la vida del hombre primitivo.[1]

b) La teoría de Tylor aparte de animista es también espiritista; pero difiere de la spenceriana en que Tylor extiende la noción de "espíritus" en cuanto los clasifica en dos categorías bien distintas: a) espíritus humanos, que son los de los muertos, y b) espíritus no humanos, que son los más bien animistas, de las rocas, los árboles, los manantiales. Esta teoría animista monta quizás más alto que la de Spencer, quien de hecho la adopta en lo que toca al culto de los abuelos. Edward Burnett Tylor sostiene que el creer religioso se origina en términos de los sueños y la muerte.[2] El soñar y el morir le demues-

---

[1] Herbert Spencer: *First Principles*. New York. 1910.

[2] E. B. Tylor: *Primitive Culture*. 2 volumes. Brentano. New York. 1903.

tran al hombre primitivo que hay un momento en que el alma se separa del cuerpo. El antropólogo así elabora la conclusión de que entre primitivos se tiene la noción de una especie de alma doble; más bien de dos especies de alma: una, la que se va para no volver (*kaa*); otra, la que se queda (*baa*), es a saber, el "espíritu familiar" que ronda la vivienda de su estada en la tierra. Los "espíritus", que son almas, se definen entre sus descendientes vivos como imágenes sutiles, delgaduchas, del individuo cuando vivía. Es decir, que todo viviente lleva consigo su propia sombra, digamos que "astral", que es la que abandona el cuerpo físico a la hora de la muerte. A la larga, los vivos establecen el culto o adoración de los espíritus de los muertos y en semejante culto "espiritual" se tiene el origen de la religión, según Tylor. Pero en realidad todo culto de espíritus o almas de los muertos es más bien culto de los abuelos, y este culto de abuelos, según se sabe ya de cierto, no es universal; hay pueblos que no adoran a los abuelos. Con esto pierde un tanto de apoyo la teoría animista.

A Tylor se le tiene entre sus colegas por demasiado intelectualista en la formación de su teoría; es decir, que leyó en los hechos estudiados mucho más de lo que los hechos contenían. Por otra parte, en el *fetichismo* son de advertirse desde muy temprano ciertas trazas de *preanimismo.* Con Tiele[1] el fetichismo concibe los objetos o fetiches como moradas o habitaciones temporeras de un "espíritu"; pero si se adentra en la observación, el fetiche más desarrollado resultaría ser objeto o cuerpo "espiritual" *espiritante,* que no *inspiritado;* a saber, que su "espiritualidad" es autógena, que la virtud le mana de dentro, sin que el dueño que lo maneja se la comunique. Y, por lo que hace al animismo tyloriano, hay que aducir que el *Mana* es anterior a todo "espíritu familiar", y que dondequiera esté presente el Mana la religión no se origina en miedo, espanto o temor de los espíritus merodeadores.

[1] *Elements of the science of religion,* cita de H. Höffding.

c) La categoría del animismo, bien desarrollada, desemboca en tesis aparte, que en el tiempo la antecede: la del *preanimismo,* que gira en torno al concepto de *Mana* en sus primeros albores. En la etapa preanimista el devoto se da cuenta de repente de la presencia del Algo misterioso y tremendo que aprende a llamar *Mana* y que es forma de influencia potente que inunda el mundo circundante y lo condiciona en cierto modo. *Mana* es vocablo de Polinesia, indicativo de la "fuerza en acción que lo llena todo y lo mueve todo". La noción ésta se encuentra en todas las religiones primitivas. Entre amerindios, que son de la América del Norte, la potencia se llama *Maxpé,* y *Wakan,* y *Manitu,* y también *Orenda.* Entre los *Ekoi* africanos se le dice *Njomm;* entre los *Masai, N'gai;* en la Indochina, *Pi.*

La noción preanimista es de que el hombre es un ser con ánima que vive en un mundo animado asimismo, a la manera del *hilozoísmo* de Tales de Mileto. Valga señalar que en esta concepción de la animación de la materia no se trata de unas cosas que le sirven de morada o residencia a unos espíritus sino que, más bien, de unas cosas que tienen vida, que son objetos vivientes. La teoría predica que hay en el hombre primitivo una *consciencia religiosa primordial* que no se traduce en acto, ni en culto, ni en mito, ni en dogma. Es una realidad psíquica, un darse cuenta de sí mismo, un estado de consciencia digamos que al estilo del *Cogito* cartesiano, un percatarse por espejo oscuramente, nebulosamente, de una presencia divina. No se puede escapar la conclusión de que, según esta teoría, en esta etapa anterior aún a la de la creencia en espíritus del animismo anterior, y aún antes del culto de los abuelos muertos, ya se registra en los humanos una especie de embrión o germen de lo religioso formal, sin formar todavía. Hay quien vaya al extremo, como se verá en seguida, de ver en este creer "preauroral", de madrugada, en este darse cuenta de lo misterioso y tremendo, nada menos que la protoforma del teísmo mismo.

d) Así la *tesis de la inspiración* resulta subsidiaria, en cierto modo, de la anterior del preanimismo. Aquí se da por supuesto un monoteísmo primigenio en guisa de entelequia potencial destinada a desarrollarse en buena sazón, a lo largo de generaciones. La teoría gira en torno al Inspirado, al hombre de Dios que se ilumina como el poeta y en el éxtasis racional recibe de Dios la visión individual del Dios único, como Netzahualcóyotl, rey de Texcoco, en México, que no sólo le levanta pirámide al dios innominado sino que también le compone salmos, de factura que se antoja hebrea. La teoría de la inspiración resulta plausible en todo caso y muy sostenible si se la exprime diciendo que aun desde los albores de la consciencia el hombre ha sido teísta en potencia, es decir, inclinado al teísmo, pese a lo rudo de sus ritos iniciales.

e) Aunque resulte fuera de lugar, se habrá de hacer mención aquí de las *teorías místicas* de la génesis de la religión, contemporáneas casi, formuladas por William James[1] y William Ernest Hocking,[2] ambos de la Universidad de Harvard. Los dos sostienen que la religión nace de la experiencia mística de individuos dados, como los videntes y los profetas. En las tales se adivina la presencia de Tomás Carlyle en lo que hace al culto del héroe, con lo que la religión digna del nombre se concibe nacida ya en nivel de altura, y su establecimiento entre los hombres como obra de héroe o semidiós, y aun dios-hombre, que tal sería el profeta de la casta de los grandes que aparecen simultáneamente casi hacia el siglo 8 de antes de Cristo en Israel con Oseas, Amós e Isaías, en Grecia con la pléyade entera de los presocráticos, en China con Laocio, en la Persia con Zoroastro y en la India con Gautama y Mahavira...

C) *Las teorías colectivistas* del origen de la religión pertenecen en más de un sentido al anaquel del animismo.

[1] William James: *Varieties of Religious Experience.* New York. 1902.
[2] W. E. Hocking: *Living Religions and a World Faith.* New York. 1940.

Entre ellas se distinguen dos tipos: a) la de las que le ponen el acento al *valor individual,* y en las que los dioses resultan ser "deseos objetivados". Así el profesor Bender al efecto de que "Religión es acto de automantenimiento". Así Höffding al decir que "El sentimiento religioso se ve determinado por la relación que hay entre los valores y la realidad..." b) El segundo tipo colectivista recalca el *valor social.* Así William Robertson Smith con su énfasis eucarístico, de la comida comunal como el acto religioso por antonomasia. Así E. S. Ames sentando que "Religión es eso que se defiende con la devoción máxima posible". Así Durkheim...

a) La teoría colectivista encuentra su expresión más profunda en el *totemismo,* con el francés Emile Durkheim de exponente máximo. Con Durkheim, "Las ideas religiosas se exprimen típicamente en las prácticas del totemismo... El tótem es el símbolo... representa al clan... es estandarte y bandera... es símbolo de la sociedad. En última instancia, Dios es la sociedad y la sociedad es Dios..." La tesis, por tanto, tiene a la religión por producto social, es como decir, producto del grupo, obra de la mano comunal que se intitula Sociedad. El individuo no cuenta; ni siquiera es. Todo hombre no tiene más religión que la que trasmite la continuidad del *sentido de lo sacro* por medio del animal sagrado, padre de la tribu, que es el *totem.* Es de puntualizar que en cuanto forma, el totemismo no es universal, pues el australiano difiere un tanto del americano. Entre amerindios, de la América del Norte, el tótem o animal sagrado no es más que espíritu protector, modo de "ángel de la guarda", de la tribu. La teoría colectivista ha tenido gran arrastre en el siglo veinte por la eminente posición de Emilio Durkheim en la sociología francesa de la tradición comtiana. Durkheim lleva su método positivista al plano de la religión estudiándola en sus niveles más antiguos, de Australia. Con Durkheim, la divinidad es expresión de la sociedad. Todo concepto religioso se funda en una distinción entre lo

sacro y lo profano. Los dogmas y los ritos son superestructuras posteriores a la distinción. Lo sagrado se le muestra al hombre en representación doble de horror y atracción. "Una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, prohibidas en cuanto tienen valor social, y porque lo tienen: creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos los que se le adhieren".[1] El tótem es por una parte representación física del *mana* y por la otra símbolo del grupo que lo tiene por padre. "El tótem es un ser animado o inanimado, animal o vegetal, por regla general, de quien el grupo cree descender, y que le sirve asimismo de emblema y nombre colectivo".[2] Los ritos son manifestaciones sociales por medio de las cuales el hombre medio se proyecta a una vida superior; en ellos se tiene el carácter ideal y la fuerza moral de la religión, "pues lo que hace al hombre es ese conjunto de bienes intelectuales que constituyen la civilización, y la civilización es obra de la sociedad. Y así se explica el valor predominante del culto en toda clase de religiones, cualesquiera que sean, pues la sociedad no puede hacer sentir su influjo más que en acto y no está en acto sino cuando los individuos que la componen se reúnen y actúan en común".[3]

Es bien sabido que a la teoría totemista se le critica porque minimiza del todo al individuo, para la correspondiente exaltación del grupo. *"L'individu n'exist pas..."* En cambio, Durkheim merece bien por la importancia que le atribuye al símbolo en la función religiosa.

D) *Las teorías del experimentalismo,* llamadas también de la magia, que se distinguen por enunciado común como éste: La religión tiene su origen en el intento hu-

---

[1] José Medina Echavarría: *Sociología.* Casa de España en México. 1937. Véase el original francés: E. Durkheim: *Les formes élémentaires de la vie religieuse.* París. 1912, y la traducción inglesa: *Elementary Forms of the Religious Life.* New York. 1915.

[2] Ibíd.

[3] Ibíd.

mano de ajustarse y adaptarse experimentalmente a un ser tenido por superior. Frazer afirma al punto que la religión es la etapa siguiente a la magia, y que la desplaza como instrumento de ajuste. Entonces pues, religión es técnica de propiciación de espíritus, inclusive por la coerción, al efecto de que ellos gobiernen el orden de naturaleza para bien de los creyentes. De este modo, la religión es la etapa intermedia entre la magia y la ciencia; y la ciencia habrá de sustituir a la religión del mismo modo que ésta desplazó a la magia...

Kersop Lake, siguiendo a Frazer, formula la proporción de que *la religión moderna le es a la antigua como la ciencia le es a la magia.* La teoría de Frazer fue impugnada por Andrew Lang, quien tiene a la religión por anterior a la magia. Con Lang, la magia es religión deteriorada. Jevons tercia en la contradicción proponiendo que religión y magia son productos paralelos de una sola entelequia anterior que incluía gérmenes de las dos. Por lo demás, la teoría mágica ya no cuenta, por falla de sus premisas, pues estamos en que magia y religión primitiva ocurren simultáneamente; y en que los conatos coercitivos de la primera, tratando de dominar las fuerzas de la naturaleza, son más bien ensayos preliminares de lo que luego, bien desarrollado, sería ciencia aplicada. La técnica mágica es científica más bien que espiritual. La religión en cambio anda en busca de comercio con la Deidad.

Con todo, se debe distinguir concisamente entre magia y religión, en vista de las estilizaciones que los términos sufren en manos de los investigadores. a) Magia es método y táctica de *coerción* de la fuerza o dios que el creyente tiene por delante. b) Religión es manera de *propiciación* de la deidad indicada. La magia es individualista; la religión es social. La acción del mágico es egoísta y de alcance egocéntrico. La acción del hombre religioso es colectiva, aun en sus expresiones individuales. En religión, lo que se hace, se hace por el grupo y para el grupo. Con Frazer, Lang y Jevons en vista, cabe sentar

que en el proceso genético de la religión se puede advertir la tendencia siguiente: a) que la consciencia social se torna consciencia religiosa; b) que la consciencia antisocial se torna magia.

E) Otro grupo de teorías genéticas de la religión es el de las llamadas *motivistas,* y también *instintivas.* Todas ellas coinciden en caer dentro del ámbito de la psicología. En psicología de la religión como ésta, la religión nace de la existencia y función de una "facultad religiosa", valga decir, de un "instinto". El hecho religioso es expresión de un instinto, aparte de los demás, que cuando funciona bien pone de manifiesto al hombre religioso, *homo religiosus* superador en cierto modo del *homo sapiens* de la cultura secular. Con todo, esta doctrina del instinto ya no monta tanto como a comienzos del siglo, porque la noción misma de Instinto está a revisión; ahora se le identifica con el mimetismo de las criaturas de pechos; pero aun admitiendo la tesis instintiva, no hay instinto religioso en medio del torbellino descubierto por los psicólogos. Por ejemplo, McDougall menciona los siguientes: paternal, de pugnacidad, de curiosidad, de repulsión, de hambre, de escape, de rebaño, de arrogancia, de reproducción, de adquisición, de rapiña, de nido, de construcción... pero ninguno de religión. No hay "instinto religioso" porque el procedimiento de búsqueda de la Deidad y comercio con ella lleva envuelta la personalidad entera, la completa naturaleza psíquica del hombre religioso.

La naturaleza psíquica entera del hombre incluye emoción, voluntad y sentimiento, aun en sus formas de embrión. Los elementos más hondos del estado religioso brotan a la superficie en modo sentimental. El sentimiento parece ser lo más cercano al centro de la consciencia religiosa. Schleiermacher va al extremo de decir que "Toda emoción absoluta es religiosa." Pero la voluntad hace siempre acto de presencia en el estado, aun cuando se exprime en forma del ansia y deseo de bienes;

por eso es que la voluntad corrobora la condición emotiva de la psique. Ambas a dos, emoción y voluntad, se fortalecen con la aportación del pensamiento, del acto intelectivo, porque las ideas religiosas le sirven de sostén y tónico a la voluntad, y la impelen a la acción. Asimismo, la voluntad le da bases a la creencia; y las ideas le dan dirección y sentido al sentimiento. El intelecto liberta a la religión de sus excrecencias primitivas. Huelga decir que estos tres elementos rara vez se verán presentes en estricta proporción en el procedimiento. Por regla general uno de ellos señorea sobre los otros dos, y en ocasiones los sofoca. La preponderancia de lo emotivo se traslada en religión mística; la del pensamiento en religión intelectual; la de la voluntad en religión práctica...

Todo ello aparte, las teorías instintivas en conjunto tiene su común línea de enfoque que consiste en referir características dadas del fenómeno religioso a sendos instintos. Así:

a) La oración tiene que ver con el instinto de adquisición (*Do ut des,* sin tomar en cuenta que en caso de una deidad enemiga se escucharía el *do ut abeas* que no tiene nada que ver con la adquisición).

b) El grupo congregado, o sea la Iglesia, se vincula con el instinto gregario, o si se quiere con el instinto social, que es, claro está, instinto del rebaño así en la paz como en la guerra. El profesor Trotter califica al gregario de instinto fundamental por lo que hace no sólo a la religión sino también a la ética.

c) El ágape novotestamentario, el amor fraternal, la caridad cristiana, no son más que manifestaciones del instinto sexual. La fórmula clásica de Sigmund Freud debe ponerse aquí para mayor claridad. Freud interpreta el tótem de esta guisa: El tótem es la forma religiosa fundamental. El tótem es símbolo del padre de la tribu; pero asimismo es testimonio fehaciente de la muerte del padre. El padre muere a manos de su pueblo; después de la muerte viene el arrepentimiento del pueblo asesino.

La forma del arrepentimiento se tiene en el sacrificio, con sus posteriores adornos rituales.

d) El complejo de inferioridad se relaciona asimismo con la génesis religiosa, por contraste con el otro de la arrogación o arrogancia, cuyo exponente máximo es el profesor Adler. Se nos dirá que "El germen de la religión se tiene en el deseo del devoto o creyente de compensarse en alguna forma lo minúsculo de su poderío; el germen religioso se manifiesta en la gana individual de la huída y el escape al mismo tiempo que en el ansia de conservación"; todo ello sobre un trasfondo inevitable de miedo.

Dentro de la escuela motivista o instintiva cabe la teoría de la curiosidad como génesis de la religión. La tesis encuentra forma popular en la frase del profesor John C. Archer, de la Universidad de Yale, cuando dice que "andando el hombre hurga que te hurga, a la busca de su razón de ser y sus destinos, de repente, se topó con Dios..." Se dirá que el deseo muy humano de aprender, de descubrir, de explorar, lleva al hombre así, literalmente, a "toparse con Dios", es decir, a sentir la presencia de lo divino. En tal concepto, el fenómeno religioso se cuaja de matices científicos y de atisbos filosóficos, pues aquí religión equivale a "cosmovisión adecuada".

La teoría de la curiosidad merece párrafo aparte por su parentesco con las varias doctrinas que se adelantan en torno a la génesis de la consciencia individual misma. Entre ellas la de Aristóteles, mencionada por Julián Marías, al efecto de que en el asombro se tuvo el origen del filosofar. El encuentro parece bifurcarse en corrientes que parecen de Israel por un extremo y de la Hélade por el otro. La cuestión de la antigua Jonia, "¿Qué es esto?" se refiere al mundo de las cosas, al orden de naturaleza, al orbe del fenómeno. En el Antiguo Testamento hay cuestión también, pero Natura ya ha sido superada. El qué es esto se personaliza y la pregunta se convierte en "¿Quién es éste?" Lo que es más, en tierra de Madián el iluminado llega hasta el punto de intimidad con la Deidad

y a preguntarle cómo se llama (Éxodo 3:13). Vale por decir que en la pregunta personal religiosa se trasciende el plano de valores requeridos, que se conciben ya a esta altura, como si estuvieran allende el predio de naturaleza. La cuestión y la búsqueda tienen que ver más bien que con la tierra con el cielo y con su Habitante. La cuestión presocrática no se deja al margen, sino que se la tiene por aledaña y paralela de la mosaica. El ansia de conocer a Natura es concomitante del anhelo de conocer a Dios. Quizás que la primera haya resultado del segundo, y no al revés; o quizás que ambos a dos hayan surgido en procedimiento gradual, como el lenguaje; y quizás que la primera palabra emitida por los hombres se haya dirigido al Misterio reconocido que resultó ser Quién a la par que Qué.

Querría uno, ya en esta tesitura, determinar si *homo religiosus* no haya sido anterior a *homo sapiens,* con lo que automáticamente se le darían fundamentos teológicos a la cultura, con lo que la religión resultaría de cierto cuna de la civilización. Vale inquirir, pues, si *cultura* a secas es anterior a *agricultura,* que es cultura mojada, húmeda, con ingrediente de nube. De la misma categoría será la cuestión de corolario, ¿qué fue primero, la cultura, o el *cultus*? El hecho es que ambos vienen de la misma raíz. Las preguntas de tal orden se congregan en torbellino y entre ellas la insinuada arriba de la primera palabra que pronunciara el hombre al levantar el cráneo, apenas formado. ¿La pronunciaría al impacto de palabra oída de tercera persona? Cuestión de onomatopeya aquí, donde se juntan y en una se confunden, la melodía de la brisa que entre las ramas de los olmos juguetea y "la voz de Jehová Dios que se paseaba en el huerto al aire del día", como en Génesis 3:8. Cabe inquirir si la búsqueda primigenia haya sido de alguien que sale a buscar lo que lleva ya descubierto en los profundos del alma, y si el primer grito de la humana garganta no fuera de reconocimiento, más bien de exploración... Se inquiere así si la búsqueda fue unilateral. ¿Estaría la Deidad aguardando solamente

mientras su criatura la buscaba? Estamos aquí con un hambre de Dios por parte del hombre que predica de por sí un hambre de Hombre por parte de Dios. Hambre ambivalente que envuelve el misterio de las edades; hambre que se siente en el cielo como así también en la tierra. Aquí la clave de la angustia cósmica y "el continuo anhelar de las crituras..." como que gimen a una, y a una están de parto hasta ahora... (Romanos 8:19).

De toda suerte, en la búsqueda de Dios por parte del hombre va ínsita el ansia humana de unidad con su ambiente. Se pudiera hablar de una forma de dinamia que impele al hombre, desde siempre, a ser uno con su universo, a fundirse con él. El "unizar" de Jenófanes ha sido como constante religiosa y palabra de pase en la marcha del hombre hacia el cielo. El ansia de unidad, que es ansia de altura, se concibe como posterior al estado de asombro de nuestros abuelos Cromagnones. El preguntarse es *post facto.* La inquisición acerca de las cosas del ambiente es una con la otra acerca de sí mismo, y su origen y destino. Heidegger tiene razón; el hombre es aún ahora, como siempre lo ha sido, el animal preguntón. El preguntar lo hace hombre. Todo preguntar es bicorne, con su cuerno filosófico y su cuerno religioso; pero las dos encuestas se vuelven una, por procedimiento de amalgama y síntesis. Así el "héroe de cultura" se identifica y "uniza" con el Dios-creador del Universo. Tal el caso del mexicano Quetzalcoatl que es a la par "héroe de cultura" y dios. En cuanto lo primero y en calidad de rey y taumaturgo civilizador le enseña a su pueblo las ciencias y las artes y oficios. En cuanto dios, se embarca en Veracruz, en su barca de serpientes, convertido ya en deidad perfecta, camino de la Estrella del Amanecer... y de Yucatán.

El mismo procedimiento de amalgama teológico-social se nota entre los indios Cuervos del estado de Minnesota, tan estudiados por el profesor Lowie, que entremezclan la leyenda del Viejo-Coyote con el mito del Padre-Sol.[1] Al

---

[1] R. H. Lowie: *Primitive Religion.* New York. 1924.

llegar a la pubertad el joven Cuervo pasa por la prueba de la insolación con que se inicia como miembro en pleno de la tribu. El neófito se va al desierto a "tener su visión". Se ha de estar en el yermo con los ojos puestos en el Sol hasta ver al tótem ancestral que como Cuervo se desprende del centro del astro y desciende a revolotear sobre la cabeza del devoto. En veces la visión tarda en llegar espacio de semanas y aun meses, mismas que el mozo permanece ahí sin comer. Lowie les preguntó a los ancianos de la tribu si no sería que el iniciado volviera diciendo que "había visto", cuando no, para ponerle fin al suplicio. Le contestaron que no, porque el mentir no cabe ante Dios; que el mentiroso se moría de remordimiento, porque andaba con los ojos de la comunidad entera sobre él; porque el yo colectivo intuye que el individuo ha mentido; en tal caso, el culpable se va nuevamente al desierto, *sua sponte,* pero ya no a "tener su visión" sino que a morirse de pena. La ciencia moderna asevera que la insolación provoca la visión, máxime cuando se trata de una que el visionario lleva ya dibujada en el alma de acuerdo con los patrones comunales que sus padres le han inculcado.

La síntesis del inquirir filosófico con el hambre religiosa encuentra fórmula en el *dictum* de Archer, de que la búsqueda de Dios se inicia incidentalmente, porque el hombre andaba ya en la otra, por ahí donde la una se confunde con la otra: que andaba el hombre hurga que te hurga en la superficie y en el sentido de las cosas, rastreando lo natural "plagado de dioses" aristotélicos, cuando de repente, siente la presencia divina... La búsqueda de la cosa y su sentido tiene un fin que se puede llamar utilitario. Santo y bueno que se busque a Dios y la Verdad; pero lo importante es que el procedimiento no termina con el hallazgo. El hallazgo resulta comienzo del ajuste y acomodo: el hombre se da en seguida establecer relación de unidad con su ambiente engrandecido, ambiente que ahora incluye a Dios.[1]

---

[1] John Clark Archer: ***Faith Men Live by.*** The Ronald Press. New York. 1934.

5

LOS TITULOS RELIGIOSOS DEL MITO

El nexo existencial que haya entre religión y mito es problema en cartera todavía, como que las escuelas etnológicas, antropológicas y psicológicas se encuentran en estado constante de revisión, particularmente bajo el impacto de cismas y alternativas que a cada momento surgen en cada una de esas disciplinas, por virtud del acervo de datos nuevos que día a día destruyen premisas anteriores que se tuvieron hasta ahí por axiomas. Ello es que el mito, como fenómeno de antropología es *post religioso.* El hombre mitólogo lo es porque de antemano ya es religioso. El mito es desviación o variante filosófica, valga decir, de la consciencia religiosa en sus etapas de organización ideológica.

El mito es la primera tentativa de cosmovisión que se registra en el expediente humano; es, en más de un modo, filosofía de la religión en embrión. Desde un comienzo, el mito es ficticio, pero la ficción es inconsciente; ficción semejante es del plano de la imaginación creadora; pero como el mitólogo es religioso, toda mitología se elabora a base de un meollo de creencia. El mitólogo es creyente pero también científico en cuanto buscador de camino que lo lleve al centro de la realidad. Con frase de Lévy-Bruhl, el pensamiento mítico es *prelógico;* es decir, lógico rudimentario, y aun científico porque anda en busca de la respuesta a la cuestión de los siglos. El mito es ejercicio de exégesis del libro de la sociedad y criticismo del manuscrito de la naturaleza, con mira a conocer personalmente al autor de ambos dos. "Desde un principio, la religión tuvo función doble: teórica la una, práctica la

otra; fue cosmología al responder a la cuestión del origen del mundo, y antropología al responder a la otra del origen del hombre y la sociedad. De tales orígenes el hombre primitivo deriva sus deberes y sus obligaciones. En sus albores, cosmología y antropología no se distinguen claramente, porque más bien se combinan y funden en un sentimiento fundamental: en el sentimiento de la solidaridad de la vida..."[1] Solidaridad como ésta, que es en efecto interpretación de la obra del *Mana,* aparecerá corriendo los siglos, estilizada ya, en la "simpatía del Todo", en la *Sympatheia tôn holôn* de la *Stoa* tardía, con su "espíritu santo" o *Pneuma* que todo lo sostiene y anima, porque todo lo penetra y vaporiza. Así la *Pronoia* (Providencia) de los estoicos se torna versión filosófica del sentido de lo sacro de los primitivos. Con Lucio Anneo Séneca el Universo se concibe en forma de gran sociedad en comandita por acciones, con miembros como Dios de una parte y los humanos por otra. *Urbs Dis hominibusque communis*...

A esta altura se ve bien madura la noción preliminar nebulosa e inconsciente casi, *prelógica,* de la solidaridad humano-natural; madurez que sirve para cargarle el acento a lo humano, a costas de lo natural. Pese a los tótemes vegetales que habremos de encontrar luego después, la posición de Durkheim se mantiene indemne: que el mito no proviene de la naturaleza, que proviene de la sociedad. Lo que es más, las respuestas recibidas tienen que ser de la misma estofa que las preguntas hechas. Estamos en que la pregunta lleva ínsita la naturaleza de la respuesta, porque el que inquiere lo hace a base de su trasfondo psíquico, pregunta acerca de lo que sabe, o intuye, o se imagina. Las respuestas recibidas son personales; detrás de los orígenes no hay causas abstractas; hay espíritus, que valen por personas.

Aquí la raíz del *antropomorfismo* que a fines de siglo se tenía aún por mala palabra, en todo análisis positivista

[1] Ernst Cassirer: *An Essay on Man.* Garden City, N. Y. 1954. p. 124.

o naturalista del concepto de Deidad. El antropomorfismo es inevitable por sencillas razones de psicología elemental, porque sin él no se puede pensar de Dios; porque en la apercepción se va en todo caso de lo conocido a lo desconocido. El mito en cuanto cosmogonía es de hecho cosmología a base de un espíritu que el intérprete tiene por grande y poderoso y que a la larga crece y se desarrolla en forma de dios con características humanas, hasta alcanzar categoría de héroe, cuando desciende, cuando se hace visible, cuando baja a sentarse a la mesa del sacrificio que sus hijos le han puesto. Claro que la categoría de dios-hombre tiene su ingrediente histórico, cuando el proceso se invierte y al hombre grande se le adscriben atributos de divinidad sin duda que para explicar lo portentoso de sus hazañas.

La presencia del meollo religioso en el mito se desarrolla en ejercicio intelectual del hombre religioso que se da a racionalizar, aun en modos de prelógica, el sentido de las prácticas religiosas de sus abuelos. De raciocinios semejantes surgen las doctrinas religiosas, y con ellas la teología. Sin embargo, no toda religión es fuente de teología. Las doctrinas surgen y se desenvuelven solamente en clima de religión viva, viviente, dinámica. Religión de esta clase quiere decir religión practicante que dramatiza el sentido de su creer en actos de culto y rito. Con todo, se dan casos en que lo intelectual se desenfrena y el raciocinio se convierte en especulación metafísica, y la religión en esclava del pensamiento, como en el caso del gnosticismo y de otras herejías de la religión cristiana. Así pues, vale examinar las principales explicaciones que los primitivos se dieron y les dieron a sus prójimos, de la creación del mundo y de la creación del hombre.

CAPITULO SEGUNDO

6

LAS HISTORIAS DE LA CREACION

Las historias de cómo Dios hizo al mundo y al hombre son legión. En primer término, las de la Biblia. Así la del Salmo 104. Jehová "extiende los cielos como una cortina... anda sobre las alas del viento... fundó la tierra sobre sus basas... Subieron los montes, descendieron los valles al lugar que tú les fundaste... Tú eres el que envías las fuentes por los arroyos que van entre los montes y en ellos abrevan las bestias del campo... Jehová que hace producir el heno para las bestias... y la hierba para el servicio del hombre, sacando el pan de la tierra y el vino que alegra el corazón del hombre y el aceite que hace lucir el rostro y el pan que sustenta el corazón del hombre... Y se llenan de jugo los árboles de Jehová y los cedros del Líbano que él plantó... Hizo la Luna para todos los tiempos... Pone las tinieblas y es la noche... ¡Cuán muchas son tus obras, oh Jehová! Las hiciste todas ellas con sabiduría... La tierra está llena de tus beneficios... Asimismo esta gran mar y ancha de términos; en ella peces sin número, animales pequeños y grandes... Allí está leviatán que hiciste para que jugase con ella... Todos ellos esperan en ti para que les des su comida a su tiempo... Les das, recogen... Abres tu mano, hártanse de bien... Envías tu espíritu, críanse... Y renuevas la haz de la tierra..." (Salmo 104).

Así también en el libro de Isaías: "Él está asentado sobre el globo de la tierra, cuyos moradores son como langostas; él extiende los cielos como una cortina, tiéndelos como una tienda para morar. Él torna en nada los poderosos, y a los que gobiernan la tierra hace como cosa

vana... ¿A qué pues me haréis semejante, o seré asimilado?, dice el Santo... Levantad en alto vuestros ojos y mirad quien crió estas cosas. Él saca por cuenta su ejército... ¿No has sabido, no has oído que el Dios del siglo es Jehová, el cual crió los términos de la tierra?" (40:22-28).

La versión del Génesis es bien conocida. Jehová hace al hombre de barro, que es *adama,* y lo llama así. Esta versión genesíaca le ha dado origen, que tal parece, al mito existencialista de *Sorge,* que es la Cura o Cuidado, proveniente de antiguas versiones greco-latinas, divulgado recientemente por Heidegger y que vale la pena mencionar. El mito de Sorge se desarrolla más o menos así: En el principio era Sorge, que es el Cuidado, que acaba de cruzar el río de la vida y al pisar la otra parte, se da cuenta de un montículo de tierra negra de aluvión a la vera del camino, tan agradable a la vista, que se detiene y se pone a jugar con ella como niño y antes de mucho ya ha formado una figura, porque la tierra estaba húmeda de humedad helénica y hete ahí que la figura de barro era de hombre. Hombre de tierra, es decir *Homo,* por ser de *humus;* mas he ahí que no tenía vida, solamente forma. Entonces Sorge llamó a Júpiter y le rogó que le soplara vida a la figura, y así *Homo* se animó y fue "en alma viviente" a la manera del Génesis. Entonces Sorge quiso llevarse a su *Homo,* pero la Tierra se opuso en vista de que era de ella el material, el humus. Júpiter asimismo lo reclama por ser de él el espíritu, el soplo de vida. Se arma una disputa y los tres, Gea o Tierra, Júpiter y Sorge, ponen de juez a Saturno, que es el Tiempo, claro que está. Saturno estudia el caso y rinde sentencia al modo de Salomón. Sorge, o sea el Cuidado, será dueño del hombre mientras viva. En cuanto muera, su espíritu será de Júpiter, y el cuerpo o humus, de la Tierra, con lo que a cada quien se le da lo suyo. *Suum cuique.*[1]

---

[1] Esta cita es del libro *The Challenge of Existencialism,* por John Wild. University of Minnesota Press. 1955.

La versión helénica clásica es la que interpreta Protágoras en su Mito y Discurso, según Platón. Los dioses, que ya existían, modelan a las razas mortales en el centro de la tierra, con una mezcla de limo y fuego. Luego después las sacan a flor de tierra, pero se trata de criaturas desnudas, casi dejadas de la mano de Zeus y aún sin la sabiduría indispensable para existir. De donde que Prometeo compadecido se roba el fuego, que vale por la técnica y la artesanía de Hefaistos y Atenea, y se lo da al hombre en prenda de esperanza futuradora... "Yo les di a los hombres aquello que les hace la vida llevadera; yo les di a los hombres, esperanzas infinitas..."[1]

La versión del Mayab mexicano dice en el *Popol Vuh*[2] que los dioses hicieron a los hombres primeros de masa de maíz molido, y vaya que a vía de experimento, pues fueron menester varias pruebas para lograr el producto deseado. Después de hacerlos así los pusieron a secar al sol y en seguida al fuego para darles color. Les costó harto trabajo a los dioses lo del color, pues los primeros hombres salieron amarillentos y paliduchos, y los segundos renegridos de tan tostados, y los de la tercera hornada, pues, doraditos, hasta llegar a la cuarta con el punto y color adecuado. Aquí, como en todas partes, el "hacer" se refiere a la forma de un ser incompleto todavía, sin la consiguiente "inspiración", sin el sempiterno soplo de vida de la versión genesíaca.

En Australia, el dios *Pund Jel* hace al hombre de lodo.

En tierras de maorís de la Nueva Zelanda, el dios *Tiki* hace al hombre de barro común y corriente; lo hace, también, "a su imagen y semejanza"; y lo que es más, le pone por nombre "Imagen de Tiki".

En las islas de la Polinesia, los dioses hacen al hombre de piedra, y a la mujer, de barro.

En la isla de Borneo, son dos pájaros los que hacen al

---

[1] *Prometeo encadenado.*

[2] Ermilo Abreu Gómez: *Popol Vuh.* Editorial Leyenda. México. 1949.

hombre; lo hacen con una mezcla de arcilla húmeda y goma roja.

En las islas de Adamán... el hombre brotó de la coyuntura de un árbol de bambú. Aquí se tiene ejemplo del totemismo vegetal que produce naturalmente un hombre vegetal. Éste a su vez se torna "héroe de cultura" y a su vez hace a la mujer y a otros hombres; los hace a todos de barro.

Se puede notar en esta serie las tres expresiones diferentes de la misma idea creacionista. En la primera instancia, el hacedor es Dios en persona; en la segunda, son unos pájaros; en la tercera es el árbol de bambú que se exprime en criatura animal.

En cambio, entre los *uitotos* del sur de Colombia, rumbos de la vertiente del Amazonas, cuencas del Yapurá y del Putumayo —pagos de *La Vorágine* de José Eustasio Rivera— la tradición oral reza que "En el comienzo no había nada. Entonces la Palabra le dio el ser a nuestro padre", es decir, al primer hombre.

La relación creacionista es universal y comprueba ya desde que se cuenta por primera vez el hecho de que el hombre ha descubierto a Dios. Es de notarse que en cada relación del descubrimiento de Dios por el hombre, se habla de un ser entre neblinas; es decir, que se le menta pero no se le describe. En todo caso el descubrimiento es lo primero, y lo segundo, la adoración. En esto segundo, la religión ostenta ya sus características fundamentales como tentativa de conservación de lo tenido: el *sese preservandi conatus de* George Foote Moore: a saber, a) el ofrecimiento, la ofrenda, la rendición de la economía a quien tal rendición merece, y b) la oración o plegaria, la conversación con un ser amado, que es ejercicio de retórica. Ofrenda y oración, estas dos, pero la segunda es como adorno de la primera. Las dos juntas constituyen los soportales del culto. El culto involucra dos polos opuestos de la tesitura religiosa: polo de defensa contra el mal y polo de sustento, del pan cotidiano. La defensa

es signo de temor; la petición de pan, muestra de amor aunque sea rudimentario. La primera fórmula reza *Do ut abeas* (Te doy para que te vayas); la segunda, *Do ut des* (Te doy para que me des).

La tesis del Profesor Moore se podría condensar así: a) La religión es conato de "autoconservación"; b) el conato de autoconservación tiende a convertirse en procedimiento de "autorrealización"; c) la autorrealización a su vez, en cuanto frutece, se torna "sociorrealización", es como decir integración del individuo en el grupo que lo contiene. Aquí los fundamentos religiosos de toda sociedad.[1] La sociedad, para serlo de categoría, tiene que ser sociedad de hombres libres, enteros, integrados en sí mismos. De ser así, el grupo de tales individuos no puede menos que reflejar su calidad integral.

[1] G. F. Moore: *History of Religions.* 2 volumes. New York. 1919.

7

UNA TEONIMIA O CIENCIA DE LOS NOMBRES DE DIOS

La nominación de la deidad señala un hito de gran sentido en el tránsito de su idea, de lo menos conocido a lo más conocido; significa que el dios descubierto ya queda menos oculto, que el devoto lo conoce mejor, como que se da a describirlo, y a llamarlo por su nombre. Se hace ahora lista de nombres de Dios en religiones varias y diversas, con vista a la homogeneidad de la descripción nominativa.

1. En tierras del Japón y en los altares del *Shinto,* que que es la religión del "camino de los dioses", la deidad es bisexual, ora hembra, ora macho, como el Changó africano de las Antillas. Como diosa, se llama *Amaterasu Oh Mikami.* Amaterasu significa "deidad grande y augusta, resplandeciente como el cielo". El Mikado desciende en línea recta de Amaterasu Oh Mikami.

2. En la China de Lao Tzé la deidad se llama "Cielo", pero admite dos concepciones. Hay el *Ti* que es Cielo personal y más concreto, y hay el *T'ien,* que es el Impersonal abstracto. Al igual que en la India primitiva de los Vedas, en la China "Cielo" y "Dios" son sinónimos.

3. En la Persia antigua y la doctrina del Zendavesta el dios de Zoroastro se llama *Ahura-Mazda,* que contraído se torna Ormuz; significa "Señor" y también "Sabiduría".

4. El budismo en su origen es ateísmo pero la muerte de Gautama se vuelve apoteosis; el Buda es el iluminado. *Amida* es "el que no muere". *Amitabha* es el Eterno.

5. Donde los sikhs, la deidad se llama *Satnam,* y el maestro por antonomasia, *Guru.*

6. En el induísmo la palabra divina es *Brahma,* que es el Creador; *Brahman* es lo Absoluto; *Brahm* es la oración. En el brahmanismo anterior al induísmo actual, el *Brahma* absoluto se exprime en el *Trimurti* o tríada de *Parabrahma,* principio creador, *Vishnu,* principio conservador, y *Shiva,* principio destructor. El Trimurti o Triforme se expresa también por la palabra mística OM, que es contracción de AUM, o sea de las iniciales de los tres dioses.

7. En el *bakhtismo,* variante tardía del induísmo, convertida en teología teísta en torno a la doctrina de Shankara Acharya, la deidad se llama *Ishvara,* que significa "el capaz".

8. En el Islam, Dios se llama Alá (*al 'lah*).

9. En las varias ramas del semitismo, Dios se conoce por *'El, Eloím, El Shaddai.* En Israel es asimismo *Yawe,* y también *Jah,* el Jehová de la Biblia cristiana.

10. En el taoísmo, sistema de Lao Tzé, la deidad impersonal es *Tao* que vale por *Camino, Sentido, Ley, Causa prima, Orden cósmico,* etc.

11. Entre sajones primitivos el nombre de Dios se refiere a *Hŭta,* que se torna *Hūta;* Archer nos dirá que hŭta y hūta vienen del sánscrito: *hŭ* y *hū.* *Good* que llega a *God.* En teutónico, *gut* se vuelve *Gott.* Así Dios es "el Bueno".

12. El caso de los *bantús,*[1] con su centenar de idiomas y dialectos es excepcional. Su teología parece contradecir lo expuesto antes en torno al credo y al culto. Aquí se trata más bien de una ideología que de una religión. La física se ve superada por la metafísica. Los bantús tienen una idea definida de un ser supremo, pero no lo adoran; con todo, es digno de notar que entre bantús Dios tiene relación íntima con el cielo y con todo lo que del cielo procede. En lo particular, tiene que ver con *Lasa,* que es la Lluvia. Lasa es dios personal.

[1] W. C. Willoughby: *The Soul of the Bantu.* New York. 1928.

Ítem más, el dios de los bantús es creador, en sentido de alfarero moldeador; es el que hace cosas primero que nadie. De igual manera, Dios determina el destino de los humanos y le fija su duración a la vida. Entre bantús, "muerte natural" quiere decir "muerte que viene de Dios". Cuando alguien se muere, se dice de él que "Dios le cortó la calabaza". En suma, este dios es una persona. Desde un comienzo el de los bantús es dios antropomorfo; no es el dios del animismo de Tylor, ni el totémico de Durkheim, según se puede inferir del vocabulario teológico de Bantulanda.

Dios se llama *Maamba,* que significa el hacedor, el que hace cosas. En segundo término, se llama *Muumba,* que equivale a "el moldeador", y también "el modisto". *Mulungo,* nombre de Dios, designa también todo lugar donde hay un dios, es decir, un santuario. Antes de pasar a otra cosa se debe hacer constar definitivamente que entre todos los primitivos el premonoteísmo que diferencia a estas tribus de las animistas y totemistas sería implícito más bien que explícito; y también es de acentuar que entre bantús la magia no tiene poder alguno sobre Dios; y también que no se hacen imágenes de la deidad. Dicen que sí hay Dios, pero que está muy lejos. *Mulungo* es "el sin igual", no se parece a nada; pero es Creador y Padre. Mulungo no es objeto de culto...

8

MOTIVOS DEL CULTO Y RAZONES DEL RITO

El culto es la manifestación objetiva de la relación religiosa, como que tiene dos aspectos: subjetivo y objetivo. El fenómeno religioso se puede proponer solamente en términos de relación. El culto, la adoración, es el tránsito del espíritu del devoto que se dirige a una realidad que concibe en un allende inmediato, como el del altar — aunque sea altar levantado *ad hoc,* o bien la roca donde adoraron sus abuelos. Se dirige allá en busca de cierto bien del que carece. El bien que al principio puede ser material y utilitario se desarrolla y crece en espiritualidad hasta llegar al punto en que la relación entre devoto y deidad es de apego más bien que de necesidad. En todo caso, la consciencia religiosa acepta primero y afirma después la existencia del Objeto de la adoración. En la actitud del devoto se advierte un darse cuenta, una consciencia del Otro, un acto de juicio, y una creencia. Todo esto hecho y dicho en sociedad, en medio del grupo. De tal modo la creencia se respalda en el factor social. El credo es bueno porque tiene apoyo comunal. Donde el culto florece, la adoración se torna expresión constante de la creencia, del dogma, en actos religiosos. En puridad, sin culto la fe se muere. Es como decir que toda creencia religiosa, todo credo, todo dogma, depende de la mediación de la sociedad o grupo. El culto es universal por indispensable; surge, se mantiene y crece por virtud de cuando menos cuatro estímulos fundamentales de alta psicología. El primer motivo es el del "temor de Dios" que no es temor a secas, sino que muestra de respeto, que se traduce en formas de reverencia, más bien. En todo

caso, se tiene también que el temor de los humanos ante las fuerzas terribles de la naturaleza —huracán, invierno, sequía— lleva al humano a propiciar a las fuerzas capaces de perjudicarlo. Aquí el *Do ut abeas* de la plegaria primitiva.

En el desarrollo del fenómeno religioso se topa el investigador con un segundo motivo de culto, superador con mucho del meramente utilitario involucrado en el *Do ut des*, y diametralmente opuesto al *Do ut abeas* de la técnica defensiva. El motivo tercero de adoración palpita de esperanza y amor. Ahora el devoto se acerca al altar con su ofrenda y con su oración, cual enamorado que llega a la puerta de la amada con un ramo de flores en la diestra, y la otra sobre el corazón. Ahora la fórmula dice: *Do ut ames* (Te doy para que me ames... ¿porque te amo?). Aquí los prolegómenos del misticismo exclusivista de Juan de la Cruz y los poetas endiosados de todas las edades.

El cuarto motivo de culto es combinación de los anteriores. Hay en él por una parte la seguridad amorosa del devoto, y por la otra la consciencia de culpa del mismo que por una causa o la otra no se siente lo suficientemente digno de llegarse al altar. Así, aun cuando viene con las manos llenas, teme acercarse, por la justicia de Dios que se trae en el juicio, yuxtapuesta con el amor que le corta la plegaria a media garganta. Ya en esta tesitura, el devoto anda en manos de la imaginación creadora. La fantasía, provincia de la metáfora y campo de simbología, avienta al creyente rumbo del altar de la tribu, pero con ello no basta; y después de haber cumplido con los mandamientos comunales, continúa el creyente adorando en los profundos de su ser, en templo de ilusión muy concreta que él mismo se levanta para su uso particular. Así nacen el santo y el profeta, y a la postre, el teólogo, y el poeta.

En presencia de estos cuatro motores se le antoja a uno invertir el proceso de la dinámica *cúltica* para ver lo que

está detrás de todo ello y para caer en la cuenta de que el culto, la adoración, da testimonio de que aun la misma Naturaleza obra a su modo, para bien del individuo; se figura uno que Natura así quiere, de ambos modos: querer de amor y querer de voluntad. Así se explica que el fetiche burdo propiedad personal de un miembro de la tribu llegue un día a convertirse nada menos que en dios de la comunidad entera. Así tiene que ser de acuerdo con el sentido metafórico del símbolo en plano de modernidad contemplado; como que "el símbolo real es un objeto visible que representa algo invisible... El símbolo real representa, e. g., lo Divino, porque da por supuesto que lo divino reside en él, o bien que el símbolo participa en cierto grado de la realidad de lo divino..."[1]

UNA TECNICA DE APROXIMACION RELIGIOSA

El rito es técnica de aproximación religiosa que se hace presente en cuanto aparece el culto. Todo rito será variante de una función y la misma, de un solo protocolo y una sola regla de urbanidad trasmundana, valga decir. Desde antiguo vale el apotegma: *una est religio; in rituum varietate.* El rito de los primitivos ostenta cuatro formas que son en efecto cuatro estadios de su desarrollo y que alcanzan en realidad categoría de formas de cultura.

a) El primer movimiento de la sinfonía ritual se hace patente en el momento mismo en que el hombre adquiere el sentimiento de lo sacro, que equivale a la suma de lo misterioso y tremendo. Se habla del momento en que el hombre sale por su título de participación en lo de allende natura, es como decir, su darse cuenta de una *presencia invisible,* que lo visita y lo saluda. El rito sería entonces correspondencia y respuesta del saludo. La reacción a la presencia, en este primer estadio de la ritualidad, es espontánea. El asombro, con sus concomitantes circunstanciales de angustia, es ya regla de etiqueta ante lo

[1] A. J. Heschell, en *La Nueva Democracia.*

Invisible. La angustia sería ingrediente del rito en tiempos de peligro, de enfermedad, de peste, de hambre, de muerte. Aquí en modo de embrión una forma de ética "espiritual" por contraste con el mero protocolo del encuentro con lo Otro. He aquí cómo el hombre "responsabiliza" a la Deidad al hacerla partícipe de sus penas y al pedirle auxilio, con cierto derecho y con cierta autoridad. Hasta aquí, el rito en su primer paso es individual; es práctica de los de vista y oído más afinados, capaces de sentir los efluvios de la eternidad...

b) En el segundo movimiento, la actitud de cortesía se ha extendido hasta el común del grupo, hasta el punto de codificarse, valga decir, pese a lo rudimentario del código, hasta hacer indispensable la función de un experto, porque ahora ya ha aparecido el sacerdote, y con él, el sacerdocio. El vocablo sacerdote le llega al castellano del latín, *sacerdos, otem,* que viene de *sacer,* lo sacro; pero por lo que hace al tema, la palabra indicada sería *preste* (el *priest* del inglés) que viene del griego *Presbyteros,* comparativo de *Presbyter:* viejo o anciano; más anciano. Se quiere decir que el sacerdocio es en sus principios "presbiteriado", oficio de los ancianos por virtud de su ancianidad, más bien que por los conocimientos técnicos del sacerdocio profesional posterior. Ello es que aquí se tienen los balbuceos de la educación religiosa, aquí las raicecillas de la doctrina práctica primero y el dogma elaborado después. Estamos ya en campo plano de elemental teología; en el auge de los ritos de la pubertad, con la iniciación de los adolescentes en los misterios de la tribu. Ahora el rito se establece como columna de fierro y muro de bronce de la ciudad; ahora el rito es vínculo de la tribu, y su báculo también...

c) El tercer movimiento se conoce por *el tránsito de la cortesía* que hasta aquí ha sido sedentaria, aun cuando se trate de tribus peregrinas; las ceremonias son siempre de carácter íntimo, secretas, de familia, cosa seria y a puerta cerrada. En lo adelante, con una cultura ya des-

arrollada, el rito se torna dinámico; el rito será ya instrumento y vehículo de "propaganda fide", arma de obra "misionera". Se trata del momento en que la religión dada —que ya es religión hecha y derecha y no simple creencia de primitivos— se pone en marcha e invade los territorios de otra tribu, o de otra nación. Ahí la hueste de Josué hijo de Nun que atraviesa el Jordán en pie de guerra con Jericó a la vista. En casos semejantes la dinamia cúltica aparece de rectora de la norma política. El sentido de la acción trasciende los límites de lo meramente bélico, porque la invasión significa asimismo contacto con la religión ajena, y con la costumbre de los de al otro lado del río. El principio paulino de que "la paga del pecado es muerte" campa por sus respetos aun durante el tercer movimiento ritual. Es decir, que el invasor israelita le arranca su tierra al cananeo; pero a su vez las cananeas le tiñen la sangre, y le improntan la nariz armenoide a la simiente de Abraham. Antes de mucho, los conductores se ponen a pensar, y a legislar sobre el asunto. Es que en el tercer movimiento del rito hace su aparición el *elemento racional,* intelectivo, de la religión.

d) El cuarto estadio ritual se puede mirar en veces como salto atrás y retorno a la fuente de origen, porque es etapa individual, y más que ello, personal, de alma adentro: movimiento de entusiasmado que se adentra en la espesura en busca de la Deidad concebida como Amado. Estamos aquí con *el rito como meditación.* Estamos con los prolegómenos del misticismo a la manera de Plotino y Juan de la Cruz. En la entrada de la selva oscura la meditación se bifurca en su más hondo sentir: por un extremo será comunión capaz de convertirse en *éxtasis,* que vale por estar en dos Tiempos: en sí, y fuera de sí; por el otro, la meditación se torna búsqueda ontológica, que vale por considerar lo ambiental, por contraste con lo íntimo y en relación con el Tercero. Aquí, los embriones de la filosofía. El hombre inquisitivo, el preguntón de Heidegger, ha sido siempre hombre religioso.

e) El rito, con todo lo anterior por supuesto, brilla más que todo por su condición de institución; tiene su ámbito en los sentidos exteriores, sobre todo en la vista y el oído. En lo exterior, la ritualidad se dirige más a la emoción y menos al pensamiento. El rito es vínculo sensorio entre el devoto y la Deidad; funciona y frutece en términos de plástica por mucho que sus raíces sean metafísicas; se aproxima por un ala al arte puro y por la otra a la teología aplicada. La ritualidad florece y crece en forma ubérrima en tierras de agricultura, y en grado mayor que en las de ganadería. Pero en todos los casos el rito refleja la vida y la cultura de los que lo practican. Se impone aquí una distinción entre el rito y el dogma. El rito es más estático que el credo. El credo es dinámico. El credo, es decir, el dogma, es el factor de progreso en el desarrollo institucional de la religión que así se convierte en iglesia.

El hecho antropológico observable en todo momento histórico es que la religión dada se apodera de todos los ritos que en redor encuentra y los funde en un dogma o credo nuevo. Éste es el fenómeno del *sincretismo* que resulta inevitable dondequiera se encuentran las religiones y las culturas. En la historia del cristianismo temprano se tiene la presencia en segundo plano de los dioses paganos desplazados en teoría por los santos cristianos. En las Antillas, a los "dioseros" se les dice "santeros", por eufemismo. En el México del siglo 16 recién conquistado por España, la Virgen María se le aparece al indio Juan Diego en el lugar mismo del santuario autóctono de Tonantzin, la Magna Máter del panteón azteca. La Virgen andaluza trasplantada a América es ahora Virgen de Guadalupe, patrona de los indígenas, que se cambia no sólo el nombre, sino que también el color de la tez, "de tanto que amó a los mexicanos".

f) Por capítulo de culto y rito cabe destacar la diferencia de *modus operandi* entre la religión de Grecia y la de Israel. En Israel, los profetas de la casta de Isaías le niegan la deidad a los demás dioses. En Grecia, por lo

contrario, los teólogos filosofantes les otorgan personería a todos los dioses, teniéndolos por epifanías o manifestaciones del Dios único. Pero en ambos casos el credo, que es el dogma, y el culto, que es la adoración, se vinculan y aun confunden en una sola cosa ante su objeto, que es la Deidad. Este principio no obsta para que en ocasiones el rito le usurpe su lugar al culto. Lo que es más, puede ocurrir que ese rito vaya al extremo de desplazar a su mismo objeto, de echar a Dios por la borda. Al llegar a este absurdo, el rito se convierte en "procedimiento eficaz", y la psicología desplaza a la fe, porque lo inmediato, del símbolo, es lo que captura principalmente la atención del devoto.

9

LOS PROTOCOLOS DEL AGUA EN LA RELIGION PRIMITIVA

El hombre primitivo tiene el agua por sagrada y por tanto la usa como elemento indispensable del rito y del culto. El agua es un ente que tiene relación vital con el hombre. El agua tiene fuerza mágica, sobre todo en primavera. Los salvajes africanos la adoran. El agua limpia los espíritus y da vida. El arroyo, el manantial, el ojo de agua, la fuente, el pozo —todos ellos— tienen vida y tienen personalidad. El Antiguo Testamento está lleno de pozos. "Por lo cual llamó al pozo, Pozo del Viviente que me ve..." (Génesis 16:14). "Y abrió otro pozo, Isaac, y no riñeron sobre él: y llamó su nombre Rehoboth, y dijo: Porque ahora nos ha hecho ensanchar Jehová..." (Génesis 26:22). "Entonces cantó Israel esta canción: Sube, oh pozo; a él cantad: Pozo, el cual cavaron los señores; caváronlo los príncipes del pueblo, y el legislador, con sus bordones." (Números 21:17-18). Entre indios navajos del Suroeste de Estados Unidos lavan a los muertos antes de enterrarlos, para purificarlos.

Los espíritus no pueden cruzar una corriente. El justo nunca se ahoga. El justo puede andar sobre las aguas. El malvado, en cambio, se hunde. De aquí el juicio de Dios por agua. En el Japón, el juicio de Dios por agua se hace con agua hirviendo. Entre los indios Cuervos del estado de Minnesota, se usa el baño de sudor, que es el mismo de los antiguos mexicanos, que aún perdura, y que se llama *temascal*. El baño simple entre aztecas, aymaras, mayas, etc., tiene eficacia mística, como modo de defensa contra males diversos; es antídoto de primer orden; hoy día figu-

ra entre las prescripciones de los curanderos, chamanes, brujos y demás sacerdotes de religión primitiva que son parte integrante de la organización social de innumerables comunidades indígenas del día de hoy.

Las *náyades* son las ninfas de las fuentes y los ríos en la religión griega. En Egipto, el crocodilo del Nilo tenía cierta función semejante a la de la náyade helénica; pero a la larga el saurio le usurpa la condición divina al río; pues el Nilo era en sus comienzos deidad adorada de los egipcios. Los dioses del agua salada —tritones, Neptunos, etc.—, marinos por contraste con los fluviales, aparecen bien tarde en la escena mitológica. Venus, la diosa de mayor prestigio en el Olimpo griego, nace de la espuma agitada del mar. Se llama Afrodita y su nombre se deriva de *aphros,* que quiere decir espuma. El mito antiguo reza que Cronos mutiló a su padre Urano "arrojando al mar los despojos de su virilidad, los cuales flotaron largo tiempo sobre la superficie de las ondas produciendo una espuma blanca de la cual surgió la diosa".

Entre los aztecas del México antiguo el dios del agua tiene sitio prominente en la teogonía. Se llamaba Tlaloc, y su esposa, "Agua-que-corre". Con el tiempo, el Tlaloc se pluraliza y el mundo de los antiguos nahoas se ve plagado de "tlaloques" que son deidades locales benignas, protectoras de los fieles, como ángeles de la guarda en un mundo que al modo del aristotélico puede decir también que "todo está lleno de dioses".

En la India, el agua del río sagrado es forma de elíxir de inmortalidad. El ideal de santidad de todo indú aún el día de hoy es morir en el Ganges, o en algún tributario del mismo, o si más no se puede, en cualquier río, o en cualquiera forma de agua en corriente.

Entre los cheroquíes del estado de Oklahoma el agua es parte indispensable en los ritos de iniciación de los púberes, como que al líquido se le adscriben propiedades de antídoto contra males diversos, por sus virtudes catárticas, de purificación.

A) EL RITO DEL BAUTISMO.

El rito del bautismo ostenta numerosas variantes de forma y aun grados diversos de importancia mística, y en veces mágica, según la religión de que se trate. Por ejemplo, cualquier individuo puede bautizar, provisto que haya agua santa donde hacerlo. Aquí el creyente "laico", valga decir, ejerce funciones de sacerdote; pero hay también una forma de "autobautismo" en que el devoto se baña y purifica en nombre de la deidad local del pozo, la fuente o el río donde lo hace... El bautismo que se menciona tan a menudo en la literatura rabínica es "autobautismo" que en última instancia vale por ablución ritual.

La transformación del rito se advierte de una manera patentísima en el Nuevo Testamento. Aquí se tiene ya toda una filosofía del bautismo. A saber, tiene función catártica, lleva consigo la limpieza del pecado. Asimismo, el bautismo significa la iniciación del neófito en la comunidad que lo recibe. Este aspecto de iniciación aparece por la misma época, más o menos, en las comunidades de los Esenios, y en las religiones llamadas de los misterios, Eleusinos, y en las del Taurabolium y Mitra. En los ritos del Taurabolium el bautismo era de sangre, del becerro añejo que se degollaba en el altar, con los bautizandos arrodillados de modo que la sangre vertida los bañara... En tercer punto de desarrollo se le atribuyen al rito ciertas implicaciones escatológicas por cuanto se cree que los que no se bautizan se van al Limbo, al morir. En cuarto término, el bautismo se concibe como medio de regeneración, provisto que esté presente el Espíritu Santo. De aquí la alegoría de la Paloma que desciende del cielo y de Dios durante el acto.

Los protocolos del agua de las diferentes religiones son desarrollos tardíos en la elaboración de los respectivos ritos. Por lo que hace al bautismo ritual huelga mencionar la importancia que se le asigna entre cristianos contemporáneos. Se debe recalcar que el bautismo religioso

es más que ablución disciplinaria, más que baño prescripto; el bautismo es acto de limpieza trascendente, forma de catarsis, que limpia de pecado. El bautismo cristiano tiene sus raíces de costumbre en el de los hebreos, a través de Juan el Bautista. Con la continuación de la costumbre, el rito se afirma en la comunidad cristiana de los primeros siglos. Los padres apostólicos lo califican de "eficaz". La Iglesia Ortodoja Griega practica aún hoy el bautismo triple, y el de los muertos. Entre católicorromanos prepondera el agua bendita, administrada con hisopo ya en la bendición inaugural de edificios, ya en los ritos de exorcismo, para ahuyentar al espíritu maligno. Entre los esenios de la orilla del Mar Muerto y a comienzos de nuestra era, el neófito se bautizaba al ser iniciado, pero repetía el rito cada año; había también "hemerobaptistas", esto es, que se bautizaban todos los días; pero sin duda que aquí bautismo vale más bien por ablución.

En resumen se puede afirmar que el desenvolvimiento del rito y el dogma en torno al bautismo tiene relación concreta con la creencia mantenida desde antiguo en la eficacia del agua. En el desarrollo se nota, a cada paso, una cierta movilidad del espíritu humano hacia el simbolismo, un ansia de leerle a la cosa sentidos invisibles que no están a la vista del común del pueblo. Pero se calla por entendido que los ritos del agua son solamente un ejemplo de la presencia actual de lo sacro en los métodos de la adoración y el culto. Por "presencia" se quiere decir el momento sin fin —fuera del tiempo, que se dijera— en que el mundo de lo material desaparece, y en que lo material se ilumina de eternidad, porque los presentes se encuentran nada menos que ante una manifestación germinal del Santísimo Sacramento del Altar, valga decir.

El bautismo, como rito, tiene función en la recepción de neófitos al seno de la compañía; y como medio de regeneración, con el Espíritu Santo; y aun como proyección escatológica, envuelta en la creencia de que los no bautizados se van al Limbo...

B) LA DIALECTICA DEL RITO DEL AGUA.

El desarrollo, la evolución del rito del agua tiene su dialéctica muy definida, cuyo proceso puede exprimirse provisionalmente así: 1) el agua es sagrada; 2) la santidad del contenido se le adscribe a continuación al continente: ahora, el pozo, o el ojo, o manantial, es sagrado a su vez; 3) acto seguido, el pozo o corriente resulta habitación de una deidad; surge la náyade; 4) la presencia de la deidad reclama culto y así aparece el sacerdote, que es el guardián del pozo y el experto encargado del rito: sacar el agua y distribuirla "como Dios manda"; 5) por último, el sacerdocio pasa de padres a hijos y surge una dinastía hereditaria. En la India, los aguadores son subcasta importantísima de las brahmánicas.

La evolución de la idea de santidad del agua entre primitivos ocurre, no se olvide, bajo el influjo simultáneo de fuerzas tanto telúricas como psicológicas. En tierras de desierto, como Arabia, todo oasis tiene semejanzas y connotaciones de paraíso. Por lo que hace al punto 3) de la aparición de un dios en el pozo o manantial hay que añadir que no es objeto de adoración mientras tanto permanece localizado; se le adora solamente a partir del momento en que se universaliza. Es la universalidad la que eleva al espíritu del agua a categoría de dios. Así, por ejemplo, al pozo santo se le asocia con algún abuelo ilustre, que es lo que ocurre con la fuente de Jacob donde el Señor Jesús dialogó con la Samaritana. (Juan 4:4-6.) Otra aclaración: que la deidad acuática, al ser universalizada, adquiere nuevas funciones, pero conserva siempre la original y local relacionada con el líquido elemento.

10

EL SENTIDO DEL SACRIFICIO

El sacrificio aparece desde muy temprano en el desarrollo del rito; en lo etimológico, quiere decir consagrar, santificar, "hacer santa la cosa" (*sacer, facere*). O sea, apartar para la deidad, destinar al culto. Con todo, yendo en busca de la raíz elemental se descubre que antes que todo esto, en sus niveles primigenios, el sacrificio es ofrenda, regalo que el devoto le trae a la deidad. "Y aconteció andando el tiempo que Caín trajo del fruto de la tierra una ofrenda a Jehová. Y Abel trajo también de los primogénitos de sus ovejas, y de su grosura..." (Génesis 4:3-4). En el sacrificio tempranero se advierte una especie de germen neblinoso de una eucaristía al revés, digámoslo así. El hombre primitivo le trae a Dios de comer, en ingenuo cuidado, movido por el amor, de que no vaya a pasar hambre.

Tal la interpretación de Westermarck. Pero Frazer[1] sostiene que el objeto del sacrificio es fortalecer a los dioses y preservarlos a buen seguro de las dolencias de la vejez. Donde el concepto se profundiza, la ofrenda tiene por objeto fortalecer a la deidad, pues se la concibe, claro que está, con características humanas. Así entre los mayas de Yucatán, de tan desarrollada teología, el sacrificio es inmolación de víctima humana, por la creencia de que el dios necesita sangre para renacer, pues que se muere cuando el sol se pone, y se hunde en la sombra de la muerte. Si vuelve a salir al día siguiente es por gracia del sustento que su pueblo le trae al cruento altar. El

---

[1] J. Frazer: *The Golden Bough*. Traducción castellana, *La rama dorada*, México. 1942.

sacrificio humano de toda suerte parece degeneración del rito original. Con todo, el sacrificio de niños impúberes, en Yucatán, era voluntario de parte de los padres del sacrificado. Voluntario asimismo de parte del padre obediente a la divina voluntad sería el sacrificio frustráneo de Isaac. El simbolismo de la substitución se hace evidente. En este caso de sacrificio individual se tiene la alegoría del tránsito a un concepto de religión superior y de un Dios que ya no quiere sacrificios de niños. (Génesis 22:13.)

El rito que en sus comienzos es individual, toma forma de ágape o festín cuando se torna actividad colectiva, del grupo entero. El grupo, la congregación de los devotos, se allega al altar a darle de comer a la deidad; pero ellos comen a su vez de lo traído, en presencia, en compañía, de la deidad; ellos también se fortalecen con el refrigerio, con la comida, y con la compañía del dios, destinada a ser luego después sagrada comunión netamente espiritual. Ello es que en su forma totémica, el comer con la deidad pone al pueblo en condición familiar con lo sagrado. Así, a la larga, ese pueblo llega a sentirse de la misma calidad que el dios: es decir, divina; aquí la idea de pueblo santo — el ideal de la *goi kadosch* del Israel postexílico basado en el mandato del Pentateuco: "Y vosotros seréis mi reino de sacerdotes, y gente santa..." (Éxodo 19:6). El eco del ideal retumba luego en el cristianismo primitivo, en forma más estilizada: "Mas vosotros sois linaje escogido, real sacerdocio, gente santa, pueblo adquirido..." (I Pedro 2:9). La noción se civiliza (se hace cívica) al grado de llegar a sentimiento de "pueblo escogido" capaz de degenerar en el nacionalismo cerrado de antes de la transmigración. El ideal de pueblo santo se refinará al fin, a través de profetas y salmistas, hasta florecer en la noción de pueblo escogido universal que —ahora ya en el auge pleno de la teología cristiana— en comunidad ecuménica se sublima...

EL TOTEMISMO DE W. ROBERTSON SMITH

La interpretación del sacrificio como ofrenda voluntaria primero y comida fraternal después aparece bien elaborada en *la teoría totémica* de William Robertson Smith.[1] La teoría se explana en general como sigue:

a) La idea central del sacrificio reside en la comida comunal en que la tribu o congregación entera "se sienta a la mesa" con el dios. En este caso, el dios es el tótem del grupo que preside en espíritu. En lo físico, el mismo tótem se hace presente en el animal sacrificado y servido, mismo que los devotos, que son sus hijos espirituales, se comen en seguida. La víctima totémica puede ser o bien nacional o bien extranjera. En el segundo evento es animal sagrado capturado a gente extraña, capturado por sagrado.

b) La comida comunal, aparte de acto de fraternidad con la deidad y de los unos con los otros, se tiene también como ofrenda para remisión de pecados, cuando algún miembro de la tribu ha violado algún tabú o quebrantado alguna regla. Si el ofensor es hallado, se le mata; pero si no, entonces se mata un tótem en sus veces, vicariamente.

c) El sacrificio del tótem, que encarna al dios, toma forma incipiente de rito eucarístico, pues el festín subsiguiente se concibe ya como comunión con la deidad, como vinculación mística con el dios. Luego después el tótem sube de grado en calidad espiritual: de vínculo con Dios, llega a ser Dios mismo. Al tornarse dios, el tótem es femenino pero después se torna masculino. En suma, con Robertson Smith y la tesis totémica, el sacrificio, en todas sus formas, es fiesta comunal de amor y alegría, destinada a fortalecer al dios primero y a los congregados también. Lo que es más, de la idea esta de la comunión gastronómica brota y después crece la idea de la expiación; pero la proposición quizás que no toma en cuenta que la relación o parentesco de los miembros de la tribu es en todo caso

[1] W. Robertson Smith: *The Religion of the Semites.*

totémica, y por tanto el sacrificio expiatorio resultaría redundante, excepto para corroborarla. Aparte la idea de la expiación, la de la compañía, que es de comunión, solidaridad y familia, sí que se hace evidente a todas luces. En efecto, la idea marca el estadio cumbre en la evolución del sacrificio. Aquí una especie de prolegómeno de la posterior *koinonia* apostólica y aun de la medula teológica del vocablo *ágape*.

EL SACRIFICIO EN LA IGLESIA CRISTIANA TEMPRANERA

a) La santa cena se convierte en el rito sacramental por excelencia vinculador de un grupo concebido como familia y como iglesia. La fraseología del simbolismo cristiano asombra por sus cauces de paralelismo con los balbuceos teológicos del hombre primitivo. "Y comiendo ellos, tomó Jesús el pan, y lo bendijo, y lo partió, y dio a sus discípulos, y dijo: Tomad, comed, esto es mi cuerpo. Y tomando el vaso, y hechas gracias, les dio, diciendo: Bebed de él todos; porque esto es mi sangre del nuevo pacto, la cual es derramada por muchos para remisión de pecados..." (Mateo 26:26-28).

b) Ya en el primer siglo de esta era y a la luz de la *Didache,* las comunidades cristianas practicaban la eucaristía como rito de gracias dar; pero eucaristía quería decir ágape o comida comunal. El énfasis radicaba en la expresión de gratitud; pero no hay en la crónica mención alguna del *cuerpo de Cristo.* Por otra parte, en el capítulo 6 del evangelio de Juan se acentúa el sacrificio como necesidad mística, para que haya vida. Aquí, la multiplicación de los panes y los peces se concibe a base de la intervención divina. Se tiene en el incidente una especie de ágape colectivo, con cubiertos para cinco mil invitados; el milagro le da al Señor Jesús categoría de profeta, pues que los circunstantes ven la multiplicación como señal mesiánica. "Aquellos hombres entonces, como vieron la

señal que Jesús había hecho, decían: Éste verdaderamente es el profeta que había de venir al mundo" (verso 14).

c) Ignacio, obispo de Antioquía, dice que la santa cena es medicina de inmortalidad. Llevado a Roma durante la persecución de Trajano, para que su ejecución sirva de espectáculo, no tiembla ante la idea de ser devorado por las fieras. Por el contrario, escribe a sus fieles: "Yo soy trigo de Jesucristo y es necesario que sea molido por los dientes de las fieras para poder llegar a ser un pan verdaderamente puro." Y su deseo queda cumplido al empapar con su sangre la arena del Coliseo.[1] Lo que es más, hacia la época de Tertuliano (doctor de la Iglesia, nacido en 160) los cristianos recitaban el Padrenuestro con un sentido eucarístico definido, sobre todo en la frase "el pan nuestro de cada día..." Estos cristianos del siglo segundo no pedían pan de trigo candeal. El *Hepioúsion* de la súplica se refería expresamente al Señor Jesucristo, como ha quedado escrito en *"De oratione":* "Danos hoy a Cristo, nuestro pan verdadero, porque él dijo, Yo soy el pan de vida." Con ello, la Iglesia primitiva interpreta el plan de salvación entero a la simbólica, como promoción alimenticia, nutritiva, de parte de Dios Padre que envía a su Hijo para que todo aquél que lo reciba ya no tenga hambre, ni sed, ni frío. El Hijo de tal suerte se convierte en Pan de metáfora metafísica reveladora de la relación última del sentido de la historia: es a saber, la relación substantiva de Dios con respecto al hombre y al mundo: relación de substancia que significa existencia autónoma, de ser que no toma vida, sino que la da, como se habrá de mencionar más adelante.

d) Ya por esos entonces, del autor del Apologético, se ha establecido toda una filosofía de la sacra comunión. Ya anda merodeando la metafísica de la transubstanciación, pues Justino Mártir asevera que Cristo está presente físicamente en la hostia, que es el pan consagrado. En su *Apología* dirigida a los Antoninos para el 150, explica en

[1] A. R. Carranza: *El triunfo del cristianismo.* Buenos Aires. 1950.

qué consiste el sacramento de la comunión diciendo: "El alimento eucarístico es la carne y la sangre de Jesús, quien era carne y sangre..."[1] Semejantes serían las posiciones de Ireneo y Tertuliano. En cambio, con Orígenes la presencia del Señor sería solamente espiritual. Cipriano, hacia el 250, padre de la Iglesia también, aduce que la eucaristía es "sacrificio continuativo del sacrificio de Cristo". El santo tenía el sacrificio o sacramento eucarístico por indispensable y esencial para la salvación del creyente y aun aconsejaba que los niños la tomaran también. La interpretación de Cipriano es aún hoy la sostenida por las Iglesias católicorromana, griega ortodoja y armenia respectivamente.

En general, y en lo particular durante el apogeo de las religiones de los misterios, los cristianos comulgantes acostumbraban llevarse a casa una porción de la santa cena. Por la mala interpretación del lenguaje simbólico de la eucaristía, los cristianos de la época fueron acusados de canibalismo, por cuanto hablaban de comer el cuerpo de Cristo.

[1] Obra citada, pág. 494.

II

LA PSICOLOGIA DEL SACRIFICIO

La presencia del sacrificio como rito religioso e institución social de tan grande alcance da fe en todo evento de sus profundas raigambres psíquicas, y asimismo resulta comprobante de la naturaleza religiosa del alma humana y del hambre de Dios que caracteriza a la especie entera en todas y cada una de las etapas de su marcha ascendente camino de las cumbres de la personalidad. Sus orígenes aparte, ya en plano de lo bien establecido como institución, el hecho es que el sacrificio le realza sus aspectos emotivos al culto y, lo que es más, le impregna a la ceremonia hálitos de solidaridad y cohesión, ya que le da ímpetu y vuelo al instinto humano del dar, con lo que este dar se traslada en cierta experiencia de satisfacción externa que siempre obra para bien de todos los que al dios adorado aman. El razonamiento psicológico se podría resumir así: 1) se ha efectuado algo visible, concreto a la vista y al oído; 2) la suma de los elementos involucrados ha operado, es como decir, que ha mantenido vivo al tótem divinizado; 3) esa misma suma ha operado para refrigerio de los votarios; tiene valor social a la vez que místico; 4) el pueblo y la deidad se han identificado; son Uno de ahí en adelante.

Con todo, el sacrificio en cuanto inmolación de una víctima, primero humana, después animal, ha desaparecido ya de la práctica religiosa, cuando menos en las creencias de altura. El sacrificio ha sido sacrificado a golpes de simbología. Lo que ahora se tiene es sacrificio sublimado en forma de poesía. Varios factores han tendido a lo largo de los siglos, a eliminarlo. Para comenzar se tiene

la repulsa humana resultante del refinamiento de la personalidad, contra las hecatombes no sólo de seres humanos sino que también de animales. Hecatombe, que vale por matanza y carnicería, es vocablo de la tradición homérica y descriptivo de la cosa señalada: inmolación de cien toros. El rito griego de cuando el sitio de Troya resultaría menos cruel que el de los aztecas del Valle de México del tiempo inmediato anterior al descubrimiento de América. Las crónicas hablan de hecatombes de hombres en número de ochenta mil en una sola ceremonia, cuando la coronación de Axayácatl, rey sexto de la dinastía mexicana.

El hecho psicológico es que a medida que se refina el gusto estético, el consenso popular rechaza semejantes carnicerías. Los profetas de Israel del siglo de oro de la teología precristiana, a la par que los filósofos y moralistas del Pórtico abigarrado (la *Stoa* de los estoicos) tienen éxito por fin cuando se echan a la calle a demostrarle al pueblo que "a Dios no le gusta el olor de carne asada". "¿Para qué a mí, dice Jehová, la multitud de vuestros sacrificios? Harto estoy de holocaustos de carneros y de sebo de animales gruesos: no quiero sangre de bueyes, ni de ovejas, ni de machos cabríos." (Isaías 1:11.) "Porque misericordia quise, y no sacrificio; y conocimiento de Dios más que holocaustos." (Oseas 6:6.) Ya dentro de nuestra era, el cristianismo más elevado se ha distinguido siempre por su afán de eliminar los sacrificios humanos dondequiera los ha encontrado.

Por contraste con las prácticas de Occidente, en la India milenaria el sacrificio como institución religiosa surge de la naturaleza del culto védico. En los Vedas tempranos el sacrificio es vehículo e instrumento por medio del cual se establece el comercio entre la deidad y el individuo. El puente que se tiende entre la tierra y el cielo es de tráfico en doble sentido. Se trata del descenso de la deidad a la tierra y del ascenso del hombre al empíreo; pero el procedimiento no es individual ni privado; es un

tráfico espiritual gobernado y dirigido por la casta sacerdotal. Aún así, el hecho antropológico es que el sacrificio es una institución humana. Resumiendo lo dicho con anterioridad se diría que:

a) El sacrificio es antes que nada ofrenda de devoción y amor a la deidad, descartando por secundaria la ofrenda hija del miedo, cuando se trata de una deidad tenida por maligna (*do ut abeas:* te doy para que te esfumes). En esta tesis, más aún, se da por sentado el concepto meliorista de la deidad; que es deidad buena.

b) Aparte de ofrenda, el sacrificio es comunión con el dios presente: forma de compañía solidaria de la tierra con el cielo, que en la práctica terrena se traduce en compañía de prójimo con prójimo.

c) Por tanto, el sacrificio es práctica religiosa universal y permanente que subsiste, sublimada, aun después de que se la ha superado por substitución. Por universal se quiere decir no sólo la presencia de la institución colectiva pero también la constancia de la costumbre individual, donde cada pescador, espontáneamente, le trae a su dios un pez, y cada pastor un corderillo. Así hasta llegar a la noción colectiva de los diezmos y las primicias. El aspecto individual cuando se refina frutece en dones del espíritu como bien se destaca en el atisbo del salmista que habla de la ofrenda del corazón contrito y molido, porque el amor al prójimo le es más grato a Jehová que el quemado y la ofrenda entera. En cambio de esto último y en contemplación de lo anterior se tiene el cariz sacrificial de la eucaristía cristiana cuyo contenido de aproximación a la Deidad se agiganta aun en medio de su sencillez.

12

LA RELIGION EN TERMINOS DE GEOGRAFIA

En este apartado se apuntan las diferencias resultantes de la comparación de las religiones de tres zonas geográficas. Las tres regiones comparadas son: a) el Occidente o las tierras donde priva el cristianismo; b) el Oriente que será la Gran China y el dominio religioso de Confucio y de Laocio; c) el Sur asiático donde imperan el hinduísmo y el budismo.

La diferenciación propuesta pasa de lado el concepto de raza o nacionalidad, porque es hecho antropológico que los pueblos y las naciones cambian de religión y de costumbres. Así el caso del establecimiento del protestantismo en el Brasil de nuestros días, país de reconocida filiación religiosa católicorromana, lo que no ha obstado para que en el curso de dos generaciones se haya fincado ahí una creencia supuestamente extranjera, al grado de crecer en números de estadística fehaciente hasta tres millones de creyentes criollos todos ellos, hijos del suelo, lo que ha llevado a antropólogos contemporáneos a calificar el establecimiento del protestantismo en el Brasil del cambio sociológico más destacado del siglo 20.[1] El otro caso de cambio social ocurrido en el mismo siglo es el descrito por la antropóloga Margaret Mead, tocante a la radical mudanza de costumbres registrada en la tribu de los *Manus,* habitantes de las Islas del Almirantazgo, rumbo de Nueva Guinea, que en el curso de veinticinco años han dado un salto cultural del estado neolítico al de una

---

[1] Emile G. Leonard: *O Protestantismo brasileiro: estudo de eclesiología e de historia social.* Versión portuguesa de Camargo Schutzer, en *Revista de Historia.* Sao Paulo. Enero, 1951.

modernidad relativa, debido a su contacto con las guarniciones militares de Estados Unidos durante la Segunda Guerra.[2]

La geografía, en cambio, sí cuenta en el desenvolvimiento de la consciencia religiosa. El mal clima estimula y fomenta la idea de *redención* que en sus primeros pasos quiere decir escaparse de una mala situación, y después, evitarla. En los climas fríos, por la otra parte, la intemperie se convierte en el consabido *challenge* del profesor Toynbee, que en castellano vale por estímulo. Ello es que en tierras de cerca del Polo las palabras de pase serían "conflicto" y "concurrencia". Estamos aquí con la "escala de influencias" del profesor John Dewey: a) las ocupaciones de la gente tienden a formarles sus deseos; b) los deseos se subliman y estilizan hasta convertirse en c) ideas.

A) Se ensaya aquí, para comenzar, la primera diferenciación fundamental, en torno a la función de la gana y el deseo en las tres regiones religiosas arriba mencionadas.

1) *En Oriente,* que vale por la Gran China, el deseo principal es de "efectuación del yo". El Oriente es pragmático en este sentido y la religión ahí le pone el acento a la ética y más que a la ética a la norma cívica. Así la religión ostenta características de protocolo o etiqueta ante los dioses que luego en seguida se extiende a las relaciones entre los humanos.

2) *En el Sur,* o sea en la India, el deseo fundamental exprimido en la lucubración teológica es deseo de redención mística. El ansia de liberación ante los males físicos se traslada a los metafísicos. Redención entre brahmanes significa evasión y escape de la fatiga del vivir, porque en la región el vivir es en efecto fatiga. De aquí la noción del Nirvana nihilista en que la Nada absoluta equivale al paraíso por contraste con los dolores del desierto de las enfermedades y de la muerte.

---

2 Margaret Mead: *New Lives for Old.* New York. 1956.

3) *En el Oeste,* tierras de Europa y sus proyecciones culturales en América, el deseo se agudiza en términos de gana metafísica. El europeo religioso pide más de lo que le toca, quizás, porque pide desde una base de operaciones: quiere la vida buena aquí en la tierra, y quiere la salvación después de muerte; y aún más, quiere lograr en vida una cierta experiencia actual de redención, ser salvo desde ahora mismo, precisamente para serlo después y para siempre. Con Jorge Manrique, "Velar se debe la vida de tal suerte, que viva quede en la muerte..."

B) Otro punto de diferenciación entre las tres regiones religiosas se tiene en el papel de la experiencia o sentido de redención.

1) En Oriente, en China, la experiencia moral no es de redención y queda horra de las angustias que en Occidente se asocian con los "casos de conciencia". En Oriente, la experiencia moral se refiere a una "vida buena" donde lo bueno se define en términos de civismo. Ser religioso quiere decir ser buen ciudadano. El sentido de redención es específicamente social.

2) En el Sur, en la India, la experiencia anhelada es la del vivir místico, que equivale a sacarse el individuo de la rutina cotidiana, como el asceta que se va al bosque en busca de alivio por medio de la meditación. La filosofía de vida se reduce a negación de lo concreto que se tiene por *maya,* que es ilusión. El equivalente occidental de esta actitud se tendría en san Simón estilita encaramado en lo alto de su columna, en medio del desierto. Por tanto, la experiencia de redención indostánica no se marca específicamente por lo moral; no es redención del pecado, sino de la miseria del mundo. Claro que hablar de pecado en esas latitudes quizás que sea contrasentido, porque donde hay hambre no hay pecado, porque el pecado es conducta con premisa de abundancia, y porque como está escrito, de los pobres es el Reino de los Cielos. Por ello que entre hindúes la salvación se alcance no ya por obra

de la voluntad, sino que más bien por golpes de atisbo e intuición.

3) En Occidente, ahora entre nosotros, el sentido de redención es combinación práctica de religión y moral. Pese a la imperfección de la práctica, la teoría hermana las dos funciones de tal modo que la una no se concibe sin la otra, a la usanza del apóstol Santiago y su definición clásica del problema: que "la religión pura y sin mácula delante de Dios y Padre es ésta: Visitar a los huérfanos y las viudas en sus tribulaciones y guardarse sin mancha de este mundo..." En Occidente, el concepto de conversión, que vale por iniciación en el orden divino, se ve cargado de responsabilidad ética. La iniciación religiosa predica primeramente un cambio de vida. En teoría cuando menos la redención es moral.

C) Ahora, una comparación de las ideas filosóficas características de las tres regiones:

1) En Oriente la tendencia intelectual es hacia el monismo positivista, hacia lo intramundano, hacia un realismo naturalista. De donde que en estos pagos las ciencias tengan gran arrastre, sobre todo las aplicadas. La tendencia de negar la trascendencia de Dios se advierte por dondequiera. El acento se le pone a los valores humanos y a las relaciones sociales; que no a las valías de allende lo del aquí y el ahora.

2) En el Sur, en la India, predomina el monismo trascendente. Por contraste con la China, en la India se habla de una realidad que reside en el Allende. Por tanto, se niega la validez de la experiencia práctica; porque el presente no es orden real, sino de ilusión. El idealismo subjetivo encuentra allá tierra fértil.

3) En este Occidente europeo lo que priva es el dualismo. La visión es bimundana; se vive simultáneamente en dos mundos a la vez; se es intramundano y trasmundano con sinceridad. Se afirma la realidad del aquí pero al mismo tiempo se cree en la del allá y se jura por la

del más allá. El occidental, en cuanto religioso, es idealista práctico que por un lado se ocupa de los asuntos de este mundo y por el otro se muestra individuo de espiritualidad bien fundada.

D) Es de notarse así también el contraste de los maestros y conductores de los tres reinos a estudio:

1) En Oriente los maestros son sociólogos: Laocio, Confucio, Mencio, etc., doctrinarios de las virtudes ciudadanas y de la primacía del Estado.

2) En la India los filósofos se distinguen por su común denominador de idealismo absoluto: Shankara Acharya, Ramanuya y los comentaristas todos de las Upanishads.

3) En Occidente se empinan los profetas de Israel sobre los filósofos de la Hélade, porque los segundos son más metafísicos que religiosos, y porque el patrimonio que le dejaron a Occidente es más bien cultural. En la categoría caben también Zoroastro, Pablo de Tarso, Agustín de Hipona, Mahoma, Francisco de Asís, Bernardo de Claraval, Tomás de Aquino, y los del ayer reciente: Lutero, Calvino, Zwinglio, Fox, Wesley y los demás.

E) Por vía de una diferenciación *secundaria:*

1) En las religiones naturísticas el sentido y valor de la salvación o redención es *físico.*

2) En las religiones éticas el sentido y valor es *espiritual.*

3) En las religiones legalistas o jurídicas, la obediencia a la voluntad divina es lo primordial.

4) En las religiones propiamente redencionistas el objeto del procedimiento es salvarse del mal. Se concibe el mal en dos categorías: el mal presente, que se remedia por medio de un "evangelio social" y el mal futuro que se liquida mediante un evangelio escatológico.

Las diferencias de sentido suben de punto cuando las religiones se bifurcan en términos de nacionalismo exclu-

sivo, como la israelita, o bien de internacionalismo ecuménico, como el cristianismo. Hay asimismo el contraste entre las religiones tradicionales por antañeras y las nuevas o recién fundadas. Ello es que el contraste se impone, en las religiones nacionales, por vitud de las características históricas del pueblo o nación dada. En cuanto a las fundadas, la tónica de diferenciación proviene de la personalidad y altura del fundador.

F) Hay, finalmente, la diferenciación *terciaria;* o sea la división de una religión dada en sectas y denominaciones. La división sectaria es signo de un grado alto de pensamiento teológico y libre examen de las Escrituras Sagradas dentro de la religión dividida. Menéndez Pelayo en sus *Heterodoxos* (primer tomo), se refiere a la actividad exegética de Prisciliano, obispo de Ávila y lo tiene por suerte de precursor del criticismo evangélico reformado del siglo 16 característico de la Reforma protestante. El criterio de diferenciación sectaria se tiene en la interpretación de la revelación. Toda diferencia sectaria es diferencia de interpretación de una revelación aceptada por ortodoxos y heterodoxos por igual.

CAPITULO TERCERO

13

LA FILOSOFIA EN CONTRASTE CON LA CIENCIA

Quien pretenda no ya penetrar en la espesura de una filosofía de la religión sino que apenas aproximarse a sus límites exteriores, lo tendrá que hacer en términos de filosofía y ciencia. Como quiera que ambos vocablos crecen en ambigüedad a medida que se extiende el radio de la investigación, será útil para el fin de estas consideraciones sentar premisas y definir términos provisionalmente aun cuando las unas y los otros resulten alterados en el curso del ensayo. Se parte del principio de que la ciencia tiene que ver con las resultantes de sus descubrimientos; con los hechos llamados concretos y que en cuanto hechos se ponen en el tapete de la comprobación, a la luz de descubrimientos posteriores. La ciencia se las ha, pues, con la información referente a eso, ambiguo también, que corre bajo el marbete de "realidad física". Con la mira puesta en una teoría filosófica de la religión, y en una composición de lugar de mediados del siglo 20, no se puede dar un paso siquiera sin tomar en cuenta la serie de trastrocamientos ideológicos que se han registrado en el mundo científico por virtud de las recientes aportaciones de las disciplinas científicas, a partir de 1905, año del enunciado relativista de Alberto Einstein, y hasta los años recientes de la "fisión" del átomo y el auge de la electrónica.

Por lo que hace a la rectificación de los axiomas, es la física nueva la que les marca a las demás ciencias, inclusive las del espíritu, el camino de la ecuanimidad. Al momento ya vale menos la crítica que se le hace a la arro-

gancia de los científicos que de antaño levantaban a su ciencia como tribunal de última instancia en todo lo atañadero a conocimiento de la realidad. La ciencia moderna se purga ya de sus excrecencias absolutistas en cuanto demarca y fija sus fronteras, que valen por sus limitaciones. La demarcación se ha traducido en mayor prestigio de la ciencia. Se podría decir que la fijación del límite le aumenta el imperio, en lugar de disminuírselo, a la ciencia mencionada; porque toda frontera es estímulo de búsqueda y oportunidad de realización, con aquello de Hegel por delante: que la fijación de un límite predica automáticamente la existencia de cierta tierra allende la frontera. La crítica de la ciencia anterior ha gravitado en su desorbitarse, en su meterse en campo que no le pertenece, como el de la filosofía. A la presente ya se admite como postulado que la ciencia, en cuanto ciencia, sería incapaz de demostrar científicamente su propia razón de ser, porque —con la frase de S. T. Thompson— "el valor de la ciencia, sea el que fuere, no es un hecho científico..."

Por contraste con la ciencia, la filosofía es algo aparte de la información y el dato. Filosofía es forma de sabiduría. La filosofía se mete por una parte con la naturaleza de la Realidad total y por la otra con los Valores. Los valores se pueden concebir, provisionalmente, como puente de comercio entre el mundo de la realidad científica y el ámbito de las "ultimidades". La posición de autoridad de la filosofía en cuanto medio de crítica racional de las ciencias, las artes y la misma religión, se ha fortificado por razón de la aportación científica; por la rectificación de una ciencia que se concreta a ser ciencia y que dejando de lado sus descarríos anteriores renuncia al título de filosofía y le devuelve a la filosofía el terreno entero de la metafísica. La validez de la demarcación sube de punto en razón de la inmensidad del campo legítimo que las ciencias tienen por enfrente y a conquistar. De tal suerte, actividad científica quiere decir observa-

ción de las cosas y descripción de su conducta, sin inmiscuirse en las esencias, sin ponerse a definir la realidad. Por supuesto que la actitud rectificadora de la ciencia no la habrá de excluir de la provincia de su dominio; la ciencia, a su vez y por derecho, tiene que decirle a la metafísica: Hasta ahí no más.

Por capítulo de clasificación las ciencias se pueden dividir en tres categorías: 1) ciencias abstractas, que son las matemáticas; 2) ciencias descriptivas, que son las físicas, y las llamadas del espíritu, la historia, la psicología, la sociología, etc.; 3) ciencias normativas, que se llaman así por su contenido de cánones y reglas. Ciencia normativa es una suma de reglas encaminadas a alcanzar un ideal de conducta, cuando ese ideal se da por supuesto. Normativas son: la ética, la lógica, la estética, la dogmática, etc.

La filosofía por su parte admite clasificación como la que sigue: 1) filosofía crítica; 2) metafísica.

La filosofía crítica se dividiría en dos ramas principales: a) Crítica filosófica de los valores, que es axiología, y b) Crítica filosófica de las religiones históricas y contemporáneas, que es filosofía de la religión. Asimismo, la metafísica se bifurca en 1) Teología metafísica y 2) Ontología.

La función de la filosofía es de análisis y crítica de 1) los ideales y 2) los valores. La gran cuestión de la filosofía se endereza a descubrir la naturaleza de los *Bienes*. Por bien se entiende una cosa que tiene valor; el valor encarna en el bien; la secuencia sería: cosa, bien, valor. Los problemas concretos de la filosofía, siguiendo aquí a Höffding,[1] son cuatro: 1) problema de la consciencia, que vale por estado de consciente (*awareness* en inglés); 2) problema del conocimiento, que envuelve todos los fenómenos de la epistemología; 3) problema de la existenza del ser: contrapunto de existencia y esencia; 4) proble-

[1] H. Höffding: *Filosofía de la Religión.* Versión española de Domingo Vaca. Madrid. 1909.

ma del valor o los valores, manejado por la disciplina de la axiología.

Para entrar en materia vale definir la frase "filosofía de la religión". Filosofía de la religión es una filosofía acerca de la religión, relativa a la religión. Es a saber: una filosofía de la religión en cuanto modo de pensamiento, acerca de la religión misma. Aquí se querría emplear el método crítico de aproximación al tema. Así, una filosofía de la religión se puede conocer por dos caras: 1) la filosofía crítica de la religión y 2) la metafísica de la religión. La primera cara se dobla en 1) el fundamento empírico, que se refiere a la naturaleza del fenómeno como hecho histórico y antropológico y 2) la superestructura filosófica, que es la evaluación del hecho religioso desde todos los puntos de vista posibles, *sub specie pluralitatis,* valga decir.

La segunda cara, el segundo aparte (metafísica de la religión), consta a su vez de 1) un fundamento empírico y de 2) una superestructura filosófica que reunidos han de mostrar la relación religiosa como modo de conocimiento (de lo divino).

En cuanto disciplina de estudio, la filosofía de la religión incluye ramas varias y diversas: a) la dogmática como ciencia normativa; b) la historia de las religiones como ciencia descriptiva; c) la axiología o filosofía del valor religioso. Disciplina ésta que florece en pleno con la obra *El sentido de lo santo* del profesor Rudolfo Otto; d) la filosofía crítica de la ciencia; e) la filosofía crítica del derecho, que se refiere a la naturaleza del Estado; f) la filosofía crítica de las religiones históricas y contemporáneas; g) la teología metafísica que es teología considerada como ciencia empírica: a saber, el enunciado científico del contenido de la religión.

14

LA VIGENCIA DEL CONOCIMIENTO INDIRECTO

Concebida la religión como procedimiento de ajuste de lo visible con lo invisible, del orden de lo físico con el dominio de lo metafísico, se la tendrá así por vehículo de comercio, comunicación y diálogo con lo de Allende que se hipostatiza en el vocablo Dios. La cuestión involucra nada menos que el conocimiento de la Deidad, aclarando que en lo que toca a esta ciencia estará el conocedor imbricado ya en una relación que abarca territorio más extenso aun que el de la verdad misma. Estamos aquí en lo exterior de la circunferencia de lo conocible en términos de sentido común, ciencia y filosofía. Estamos ante un conocimiento indirecto, valga el término por lo pronto, que no es *presentación,* sino *representación.* En un enfoque de conocimiento indirecto se involucran desde luego tres supuestos fundamentales: el concepto de verdad, el concepto de certidumbre y la metodología que conduzca a la aprehensión de la verdad.

a) *El concepto de verdad,* en esta circunstancia, se inmiscuye en todo intento de determinar el valor epistemológico de la religión. Se da por admitido que en cuanto se propone el problema del conocimiento se encuentra el proponente automáticamente enmallado en las minucias de la ontología y ante el dictado de que primero es ser y después la manera de ser, tomando al conocer por manera de ser. Sin más ni más se tiene a la religión en presencia de la verdad. Aquí el nudo de cualquier intento de filosofía de la religión, porque se trata de traerla, a la segunda, ante el tribunal de la razón. Pero es que aún no se sabe si será posible hacerlo, porque la religión tiene su

mundo aparte, su propia jurisdicción, su propio contenido, su propio campo de desarrollo. Es como decir que puesta bajo la lente de la crítica se la ve de primera intención ya como continente de misterio y envoltorio de divinidad; y porque el misterio, y Dios mismo, no son sujetos de razón; con lo que hay que obrar en tesitura de esperanza y fe, de que el misterio se aclare de por sí, en cuanto Dios se revele y con su luz corrobore la intuición inspirada de la inteligencia juzgadora. En todo caso y en puridad, el oficio de una filosofía de la religión será de determinar si la religión pueda ser traída a cuentas lógicas; y de si en tal caso pueda resistir la prueba; es como decir, pasar el examen soportando la crítica que se envuelve en toda filosofía.

b) *El concepto de certidumbre.* En romance de mercado certidumbre querría decir conocimiento seguro, claro y evidente de la cosa conocida. Distinguiendo, empero, hay certidumbre psicológica, que es subjetiva y certidumbre lógica, que es objetiva. El criterio de certidumbre subjetiva se tiene en la capacidad y prontitud de actuar. La objetiva puede llevar incluida a la subjetiva, provisto que lo subjetivo haya pasado por el tamiz de la crítica. En lo que hace al conocimiento religioso, certidumbre se predica en función de creencia, conocimiento y fe. En puridad, creer significa "dar por cierto"; conocer va más lejos porque el conocedor cree que anda en la verdad. Verdad en sentido popular quiere decir identidad del dicho con el hecho; o bien, de modo más elaborado, verdad quiere decir conformidad de la percepción o pensamiento con el ser (con el hecho). Estamos, en el momento mismo de mentar un conocimiento indirecto, en que lo hay lógico o racional por una parte y religioso por la otra. Con ello se advierte el problema de si en final de cuentas críticas esos dos conocimientos no sean uno y el mismo. Sea como fuere, el hecho admitido es que el Dios de la fe religiosa y el Dios de la razón empírica son uno y el mismo Dios.

En terreno de razón, conocer es actividad del conocedor, que no del conocido. En predio de religión no se puede afirmar lo propio con respecto al conocido, porque el Objeto queda fuera de jurisdicción como se ha dicho párrafos arriba. De donde que la fe resulte modo de creer en cuarta dimensión, valdría decir. El creer que frutece en certidumbre, como en el caso de 2 más 2 son 4, es creer simple, sin consecuencia ni complicación. El creer así se circunscribe al acto intelectivo y significa aceptación de un hecho comprobado de antemano en la tabla de multiplicar. En cambio, creer compuesto, creer de fe, es obligarse el creedor, convertido en creyente, a un algo que queda fuera del alcance de la comprobación. Creer intelectivo es dar por cierto el hecho; creer de fe es creer en el valor. Así por ejemplo creer en el sentido de dar por cierta la doctrina de la evolución, no envuelve acto alguno de fe; el procedimiento se limita a aceptar o rechazar, según haya lugar, las conclusiones de los expertos del ramo.

Por tanto, el creer tiene que ver con la verdad, mientras que la fe se refiere al valor. Con todo, la fe ha menester de la creencia, pero la primera es más bien estilo de vida, mientras que la segunda sería método de ajuste. La creencia es hija del intelecto; la fe es criatura de la voluntad. Al decir que la fe requiere creencia se indica que necesita el respaldo de la evidencia para llegar a ser conocimiento... Aquí ya se pisa tierra de ambigüedad sublimada, porque "conocimiento de Dios" no significa ciencia empírica de la Deidad; como que el desiderátum del religioso —así se trate del místico— no es de ciencia descriptiva del Objeto, sino que sencillamente de contacto con él, aunque sea en medio de la obscuridad mental..., "a escuras, y segura, por la secreta escala disfrazada..." "Conocimiento de Dios" significa comercio de enamorado en metáfora del *Cantar de cantares* o en figura del alta poesía del siglo de oro hebreo de la canción de la viña del

capítulo 5 de Isaías, o como en la frase "conoció Adam a su mujer..."

El conocer de razón se refiere a la superficie de la cosa; el de religión a la entraña del ser amado; pero el uno siempre comparte del otro, como en el caso de la ciencia del científico que en veces se inflama de fe. Ambos a dos conocimientos se verán a la postre de la mano camino de sus objetos convertidos en uno, como el de una Deidad que es a la par Verdad y Valor. Por eso es que "para descubrir o aprehender la verdad en filosofía, o en ciencia, o en historia, se requiere un orden más bien alto de inteligencia, amén de una investigación disciplinada y metódica; pero para aprehender la verdad religiosa lo único que se necesita es un espíritu abierto y el deseo de recibirla..."[1]

La comprobación epistemológica de lo religioso se puede realizar en plano de percepción, pero teniendo en cuenta que la percepción es en todo caso un fenómeno mental. Asimismo la validez del conocimiento, de todo conocimiento, depende de la validez del raciocinio o procedimiento racional. De donde que por el mismo fuero, la validez del conocimiento religioso dependa de la validez del conocimiento en general. Estamos en que la realidad, la "esencia del ser", valga el pleonasmo, proviene de arriba y se extiende hacia abajo, proyectándose en el reino de la materia, como en la figura del sol y la negrura de Plotino. Por eso es que uno puede llegar a conocer lo real de hecho y no solamente su apariencia, porque lo interpreta y reconstruye después de percibido. Lo que es más, el conocer es ingrediente interior, de la psique, que no de los sentidos, porque hay esa voluntad de conocer que es corolario inmediato de la voluntad de vivir. Pero es de apuntarse que —contra todo misticismo panteísta— la percepción sensoria no es totalmente idéntica con el mundo real. Además, la realidad es más amplia que la experiencia que de ella se pueda tener; así como también la

[1] Samuel M. Thompson: *Philosophy of Religion*. Chicago. 1955. p. 123.

experiencia es mucho más rica que el pensamiento que ella estimule en el experiente.

El conocimiento religioso involucra la actitud del hombre religioso ante su objeto. Conocimiento religioso no quiere decir entendimiento; como que se puede comprender sin entender, cuando uno es comprensivo, sin juego alguno de palabras. Conocimiento religioso así quiere decir en última instancia conocimiento de Dios que se basa principalmente en el afecto y se funda en la voluntad. De donde que san Anselmo el ontólogo propusiera que el creer es anterior al conocer. Con todo, sería bueno mantenerse en guardia contra esta especie de "conocimiento experimental" tan propio de místicos que lleva a atribuirles racionalidad a doctrinas que nunca han sufrido el análisis de la razón. Por el otro rumbo, del escolasticismo —presente en todas las religiones mayores—, se ha llegado al extremo de identificar la fe con fórmulas dadas de sedicente "conocimiento teórico". De ahí el choque de la teología con la ciencia que le sirviera de tema a Andrew White.

El conocimiento religioso no se desarrolla de la misma manera que el científico. En el religioso no hay método, ni *modus operandi;* no hay análisis ni síntesis; ni inducción ni deducción. El objeto de la fe religiosa surge en medio de la consciencia humana al llamado de las necesidades y de las urgencias y demandas de la psique íntima, la de "las entretelas del corazón", fuera de la jurisdicción de los sentidos. Por el lado opuesto, el objeto del conocimiento científico se tiene a la vista, en el mundo visible y circunstancial. Estamos, pues, en que conocimiento religioso es cosa diferente de entendimiento científico. Estamos asimismo en que el conocimiento científico no es la única forma de conocimiento. Para mayor desarrollo del tema véase: 22) *La religión y la epistemología,* en la página 179 y siguientes.

c) *La metodología de la verdad* predica la manera de alcanzarla. El método a seguir es, tiene que ser, el cien-

tífico de la inducción, con el empleo adicional de la deducción, con objeto de aclarar primero y comprobar después el contenido de la hipótesis considerada. ¿Cómo funciona el método? El método se desenvuelve en tres movimientos: hipótesis mayor, hipótesis menor, experimento y observación.

a) La hipótesis mayor es una teoría general, es un supuesto, lo que se dice una hipótesis de trabajo. Se establece por anticipado que toda hipótesis mayor queda sujeta a crítica, que vale por juicio y comparación.

b) La hipótesis menor se deduce o saca de la mayor. La menor es especie de caso particular.

c) El experimento y la observación de la premisa mayor tiene por objeto comprobar la validez de la menor.

A vía de ilustración solamente, valga la mención de dos métodos bien conocidos: el de la especulación deductiva a la manera de Descartes y el de la especulación dialéctica a la usanza de Hegel.

1) Quien sigue a Descartes trata de descubrir la verdad a golpes de pensamiento exclusivamente. El procedimiento cartesiano no trasciende, porque coincide con el límite del conocimiento del pensador. No cabe conocimiento nuevo alguno en semejante universo, porque el de Descartes es universo cerrado. La deducción, con todo, es capaz de llegar a cierta porciúncula de conocimiento, pero pequeña, por limitada. Lo que es más, el cartesianismo, sistema que toma a la duda como método, al proclamar que lo único conocido es el conocedor —*cogito, ergo sum*— se contradice, porque los dos resultan idénticos, a manera de ente de dos caras, con lo que en última instancia no hay ni *cogito* ni *sum*.

2) La dialéctica de Hegel es vía de centro que encuentra la verdad en el medio de la contradicción, porque al centro, es decir en la síntesis, convergen lo cierto de la tesis y lo cierto de la antítesis. Hegel mantiene que la esencia de la verdad reside en la contradicción, ya que

hay verdad en los dos cuernos del dilema; pero no se ve clara por razón de perspectiva; que quien contempla un cuerno no puede mirar el otro. Para verla, tiene el conocedor que empinarse por encima de las dos alternativas, que remitirse a la síntesis... que todavía está en gestación.

Con Hegel, la triada conceptual se desenvuelve así: a) hay una tesis, que es la cosa; b) hay una antítesis, que es la consciencia finita de la cosa; c) hay una síntesis, que es la consciencia infinita de la misma. De tal modo, una dialéctica vera consiste en z) eliminar lo que haya de error en ambos opuestos o cuernos para en seguida y) combinar lo que quede.

Con semejantes fundamentos vale ahora, a vía de experimento de laboratorio, considerar dos hipótesis religiosas mayores, como son respectivamente la del *meliorismo* de Leibniz y la del *optimismo moral* de Kant:

a) El meliorismo es el sistema de filosofía de la religión que mantiene que es de esperarse que el hombre haga lo mejor posible con el auxilio de lo mejor posible que haya en religión. Ésta es la interpretación tan difundida por Voltaire, con su doctor Pangloss y a la luz del entonces reciente terremoto de Lisboa. El sistema se funda en el mundo de Leibniz, es decir, que queda limitado a un ámbito físico, que es el ámbito del sol, a saber, el de la historia que depende del planeta nuestro que vive de la luz y energía que le brinda el padre sol. Estamos aquí en el orbe de las mónadas sin ventanas y la armonía preestablecida: orbe de metafísica pluralista; orbe de la *apetición* de la mónada humana que se exprime de sí misma como reflejo de Dios. Así que "no tenemos en nuestra alma las ideas de todas las cosas sino en virtud de la acción continua de Dios sobre nosotros..."

b) El optimismo moral de Emanuel Kant predica en síntesis bien conocida que va de cada quien obrar cual si fuera ciudadano de la república ideal; y que luego de haber hecho su parte como siervo bueno y fiel ejercite

después la fe y tenga confianza en que lo Sobrenatural, es decir Dios, hará la suya viniendo al socorro de lo natural. En lengua de trivio: Dios dice ayúdate que yo te ayudaré. De donde que por lo que hace a la oración intercesoria, el máximo posible de intercesión al alcance de los humanos consiste en dar la vida por la causa abrazada, de acuerdo con el ejemplo de aquel que dio su vida en rescate por muchos. La ética kantiana, con todo, se le antoja dura a más de un escéptico: "Quien quiera lograr su propia perfección a la vez que la felicidad de los demás tendrá que actuar como quien trata a la humanidad —así en su misma persona como en la ajena— en cada caso como fin, que nunca como medio..."

* * *

Entonces pues se puede ya intentar otra definición temporera del tema a estudio diciendo que *Filosofía de la religión es una filosofía de la realidad; que no una filosofía acerca de la realidad.* Es a saber, que Filosofía de la religión es la cosmovisión religiosa: visión del mundo por una parte y vista de la realidad por la otra. La tesis se formula teniendo en cuenta la definición de metafísica indispensable: Metafísica, aquí, es teoría sistemática de la realidad; vale por decir, tentativa e intento de cogitación clara y pensamiento consistente en torno a la naturaleza de la realidad. La metafísica entra en juego aquí por la relación que tiene con la teología. Hay una zona fronteriza en que metafísica y teología se confunden, y hay críticos naturalistas contemporáneos que, como el profesor Sidney Hook, identifican metafísica y religión.[1]

[1] Sidney Hook: *A Secular View of Knowledge.* Partisan Review. Spring 1957. New York.

15

LA RELACION DE LA TEOLOGIA CON LA METAFISICA

En la relación de teología y metafísica son de notarse cuatro estadios, según Mackintosh:[1] 1) la reacción de la metafísica contra la teología; 2) la reacción de la teología contra la metafísica; 3) la función de la teología en la metafísica; 4) la función de la metafísica en la teología.

1) *La reacción de la metafísica contra la teología* se señala con la rebelión de Bacon en Inglaterra y Descartes en Francia contra el imperialismo teológico de los escolásticos; porque los tales no permitían que la filosofía se saliera de los cotos del dogma cristiano. La metafísica tuvo razón al reaccionar así contra el oscurantismo de los tomistas. La revuelta de los modernos fruteció para bien de la verdad y la certidumbre filosóficas; pero la reacción antiescolástica perdió el freno yéndose al extremo opuesto, con lo que la filosofía moderna se torna antirreligiosa; cuando menos, deja al margen a la religión y a la teología, a la manera de Heriberto Spencer que se arroga para la ciencia los orbes de lo conocido y lo conocible dejándole a la religión el de lo inconocible. De donde que la metafísica ignore y aun desconozca las valías incontrastables del hecho religioso.

2) *La reacción de la teología contra la metafísica* se hace sentir antes de mucho, por virtud de la ley del péndulo. El ejemplo culminante de la revuelta teológica contra la filosofía se encuentra en la posición de Albrecht Ritschel, de la Universidad de Gotinga, cuya tesis hace

[1] Douglas Clyde Mackintosh: *The Reasonableness of Christianity*. New York. 1926.

escuela, como la del *ritschelismo,* cuya doctrina se puede comprimir así: En religión, el hombre siente directamente los valores divinos, como experiencia de primer plano... En puridad, la metafísica les constituye un peligro a la verdad y a la certidumbre religiosas... Ritschel demarca con rigor el terreno de la fe, dejándole el suyo a la ciencia; pero ésta no tiene autoridad alguna en el ámbito de aquélla. La fe, que ya se dijo, es fruto de una experiencia autárquica, como la de la vivencia interna del creyente... Es de acentuarse que Ritschel, y de cierto el ritschelismo, se circunscribe en sus análisis al predio de lo fenoménico, como que su militancia teológica se endereza directamente contra el absolutismo especulativo y dogmático de Hegel y sus seguidores. Otra vez, en función de péndulo, la reacción teológica se extralimita para caer en un racionalismo semejante al criticado.[1]

3) *La función de la teología en la metafísica.* El acápite involucra la aportación de la teología a la metafísica y más aún, el acervo de religión que toda filosofía ostenta, inclusión hecha de las filosofías antirreligiosas. Tal el caso del materialismo dialéctico que de hecho se convierte en cuadro de referencia de todas las cosas y todos los fenómenos, en vista del mundo —*Weltanschauung*— que en última instancia resulta religiosa. La teología, en función de metafísica, ¡aunque parezca increíble! se vale del método científico y lo introduce al predio de la especulación de antes abstracta. Se quiere decir, nada menos, que la religión en su nivel de cumbre, la mejor religión posible en el ámbito finito de lo humano, es un fenómeno comprobable hasta cierto punto, que no a ser tenido en términos de fe crédula.

Claro que conocimiento científico no equivale a conocimiento omnicomprensivo, porque hay cosas que la ciencia humana nunca conocerá. Por otra parte, el método empírico vale con todo lo observable, y se puede estudiar,

---

[1] A. Ritschel: *La doctrina cristiana de la justificación y expiación; Teología y metafísica...*

a la científica, hecho tal como la historia de un pueblo o una nación sin ponerlos bajo el microscopio o dentro de una retorta de laboratorio. En todo caso, la religión, y la teología, le aporta a la filosofía el concepto del Dios concreto. He aquí un aporte de significación, porque el punto débil de la metafísica consiste en que le aprieta el acento a la especulación a la par que se descuida de la comprobación en términos de evidencia y prueba.

4) *La función de la metafísica en la teología.* A la inversa, la teología no puede vivir sin filosofía, y a la religión le es menester su pábulo de metafísica. La metafísica destila y aun sublima frutos de las ciencias de la investigación —las físicas de igual modo que las del espíritu—, como que toda ciencia es simple cartilla del *modus operandi* de Dios, descriptiva del modo y manera en que la Deidad gobierna su Universo — así el de las noches estrelladas, como el de las almas en estado de santidad. La metafísica contribuye a la verdad y a la certidumbre; le imparte "respetabilidad intelectual" a la teología. Lo que es más: así como las ciencias físicas merecen bien del espíritu humano por su actitud reciente de "humildad ante el hecho" predicada por Julián Huxley, así también la teología, pese a Ritschel, hará bien en someterse al examen de la metafísica.

16

LA IDEOLOGIA RELIGIOSA: CONTRAPUNTO DE MENTE Y CORAZON

Ahora toca examinar la función de las ideas en el desenvolvimiento religioso y considerar el papel que el intelecto, la mente, desempeña en la formación del concepto religioso. Desde sus albores, la experiencia de lo sagrado, tiende a cuajar en racionalización. Las ideas acerca de lo *nouminoso* y tremendo son producto del contacto con ello, pese a la forma que haya tomado tal encuentro. La consciencia y la memoria registran los hechos sentidos y a continuación los relacionan. El relatar este de lo misterioso contiene los rudimentos de lo que bien desarrollado llegará a ser teología, en cuanto ciencia de Dios. La función de las ideas religiosas es de relación, que vale por enlace entre la costumbre y el credo; el culto es lo primero; el dogma surge después. El dogma es modo de enunciación intelectual del sentido del culto. En todo caso, donde hay dogma se tiene ya una religión ideológica, por contraste con otra meramente formal. Por tanto, lo que sigue se refiere a las ideas y su naturaleza cara a cara con la religión.

Primero cabe fijarse en la naturaleza de las ideas en general, en la condición característica de la idea. Tres características definitivas son de observarse en la cara de la idea. a) La idea es promoción de la mente, que no del corazón; su tónica es de *intelectiva*. Aquí preside Hegel todavía: se supone cuando menos que "la idea se identifica con la realidad que representa". b) La idea es agente conductor, cicerone, guía del individuo en el viaje de la vida; la idea orienta y por lo tanto salva. Tal la noción

pragmática de William James y sus seguidores. c) Ahora en lo particular, la idea religiosa es símbolo expresivo de sentimiento, con el acento en el símbolo. En este acápite, la influencia de Sabatier y la de Rudolph Otto. Es la vista *simbólica,* mantenida también por Ernst Cassirer en su noción de la metáfora y por nuestro Alberto Wagner de Reyna en su *sentido del símbolo y la cosa.* Cassirer habla de un *espacio simbólico,* a analizar en lugar del espacio *perceptual.* Por contraste con el que se ve dotado de imaginación práctica e inteligencia, el hombre, y sólo el hombre, posee una forma superior. El hombre tiene *imaginación simbólica y práctica.* Más que *animal rationale,* el hombre será *animal symbolicum.*[1]

Al lector amable no le caerá mal que la cita de Wagner de Reyna se inserte aquí en pleno:

SENTIDO DEL SIMBOLO Y LA COSA

"Se podría decir que las cosas, para hablar platónicamente, son símbolo de las ideas, y viceversa. De allí que el verdadero símbolo participe del aprecio debido a aquello de lo cual es imagen, y de allí también la *posibilidad de influir sobre lo representado a través del símbolo.* Si alguien pisotea el escudo de un país o injuria a su soberano, infiere un ultraje a la Nación misma y a cada uno de sus ciudadanos. En este principio se basa, etnológicamente, la magia. Y cuando Moisés valiéndose de una estratagema le pregunta al Señor su nombre, respondió él llamarse "Yo soy", lo que evidentemente no es un nombre. El nombre puede tener el carácter de símbolo, y era posible que Moisés quisiera tener el símbolo de Dios, para disponer de su esencia, como lo hacían los magos de Egipto con sus divinidades. El Señor no se dejó engañar, y dio una respuesta que comprendió Moisés: Yo me llamo "Yo soy", es decir, aquel que es y hace como lo que es, el que no puede supeditarse jamás a nadie, que no es como los

[1] Ernst Cassirer: *Introduction to a Philosophy of Human Culture.* New York. 1954.

otros dioses, que están al alcance de los hombres. El Dios absoluto y subsistente: la primera persona del (verbo) ser..."[1]

De corte semejante sería estotro de Vicente Fatone: "El símbolo es necesario porque en su búsqueda de Dios el hombre descubre que la realidad misma no es sino un símbolo. El comienzo de la búsqueda se produce precisamente cuando el hombre sospecha que todo es, además de lo que es, otra cosa. Y aquí es donde el hombre puede incurrir, en su relación con Dios, en la mayor de las torpezas. Los símbolos pueden extraviarlo, como puede extraviarlo el viaje en la noche en busca de lo que se ha perdido. Los símbolos —ya se trate de palabras o de figuraciones— terminan por traicionar al hombre, pues cobran vida propia e independiente. Es como si se insubordinasen y dejasen de ser símbolos para imponerse por sí mismos, liberándose de aquello que simbolizan: el espíritu que vivifica se convierte entonces en la letra que mata..."[2]

DEFINICION DEL DOGMA

De tal suerte, se llega a una definición formal del credo, que es el dogma, que es el enunciado lógico, y teológico, de la creencia mantenida por el creyente. Todo credo de casta exprime una verdad tripartita, a saber: 1) en cuanto representación intelectual de una realidad concreta; 2) en cuanto manifestación de gratitud a la Deidad, de parte del creyente; 3) en cuanto forma práctica de acción, es decir, código de conducta, con lo que se hacen presentes las implicaciones éticas de la formulación intelectual. El aspecto triple del dogma sube de punto en importancia, por ejemplo, a la luz del ansia de unidad característica del fenómeno religioso. Pese a Kierkegaard, la vida del espíritu no es asunto de "una de dos". Si bien es cierto que todo dilema es bicorne, también lo es que en conceptuación no hay unicornios exclusivamente. La cuestión de

---

[1] Alberto Wagner de Reyna: *Mito y misterio.* Philosophia. Mendoza. 1954.
[2] Vicente Fatone: *El hombre y Dios.* Buenos Aires. 1955.

lo uno y lo múltiple se resuelve *trinitariamente,* para evitar el dualismo por un lado y el monismo por el otro.

Así pues, que toda teología bien fundada e integral ha de contener los tres factores mencionados. Por lo demás, la aparición del credo o dogma marca el fin de la etapa de religión donde las circunstancias sociales le limitan el radio a la libre expresión del pensamiento, ya que en sociedades primitivas las cosas se hacen al estilo de los abuelos. La aparición del credo es muestra de que la religión dada es dinámica y abierta a nuevas perspectivas de conducta y espiritualidad. Aquí la función del profeta investido de autoridad suficiente, por su visión, para proclamar que "así manda el Señor..." En semejante nivel de cultura la religión tenida y mantenida ostenta títulos mucho mejores que la de los abuelos, y con razón, porque la quintaesencia de la religión se encuentra no ya en sus estadios tempranos, sino que en sus etapas más desarrolladas. De tal manera, en el cristianismo se tendría la forma religiosa más elevada, pese a las fallas que se le apunten como desarrollo histórico. El nivel de cumbre apetecido deja de ser materia de ideal a realizar y se actualiza como hecho consumado aun dentro de una concepción evolucionista de la realidad, pues, con el eminente Carl Jung, primate de la psicología contemporánea y sumo sacerdote de la doctrina del "inconsciente colectivo", "El título audaz que el cristianismo se arroga consiste realmente en agregarle un nuevo peldaño a la escala de la evolución. El cristianismo produce en efecto una nueva especie: una criatura que vive de un modo diferente; de suerte que el hombre natural no puede alcanzarlo, al igual que el reptil no puede volar. La cristiana, así, es criatura cuyo modo de ser es otro, aparte del que ha dejado atrás: de modo que se traslada en nuevos deseos, nuevas posibilidades, nuevas potencias y logros nuevos... Lo que es más: criatura nueva semejante existe, como que nos la topamos todos los días..."[1]

---

[1] *Psychological Reflections:* An Anthology of the Writings of C. G. Jung. New York. 1953.

17

LA IDEA DE DIOS Y SUS VARIACIONES

Definir a Dios equivale a definir lo indefinible, si por Dios se entiende la gama entera del misterio que de por siempre habrá de rodear y envolver a la consciencia humana. Pascal continúa en pie con su atisbo de que la obscuridad y la incomprensibilidad son como medula y tuétano de la religión genuina. Dios será de por siempre *Deus absconditus,* por mucho que se revele, porque el espíritu humano nunca será capaz de aprehender la inmensidad entera. Con todo, aquí se habla del "Dios concreto" que la religión pone al alcance de todo aquel que cree; es decir, al alcance democrático de todo hijo de vecino, porque todos somos carboneros en cuestión de fe. Dentro del coto de una filosofía (es decir, crítica) de la religión, se intenta aquí una definición de lo representado por el vocablo "Dios". La definición ya se ha insinuado más de una vez a lo largo del ensayo. Dios ostenta en ultimidad dos caras visibles. Dios es: a) el Ser Supremo y Final, y b) el Valor Supremo y Final. Ser y Valor. Dios de tal suerte es *la forma última que no requiere auxilio de tercero para ser.*

Estamos aquí —querríamos estar— con la realidad que se encuentra detrás de la idea. Ya sabemos que, aun como idea, Dios es modo inevitable del pensamiento humano. Dios es la idea con la cual el hombre trata de resolver el problema de su ser, de su origen, de su relación con el orbe que lo incluye y con la sociedad de que forma parte. Idea doble se tiene en la de Dios, aun en plano de filosofía pura, pues "La unidad de ser y valor se nos ofrece como identidad del principio ontológico esencial y de

aquello que determina y recibe el valor; manteniéndose, empero, la distinción entre las dos caras del todo: la faz entitativa y la faz valiosa: lo que es y su validez..."[1] Ello es que el hombre, desde el momento mismo en que alza sus ojos a los montes los alza en demanda de conocimiento. Por contraste con las demás criaturas, el hombre es libre y autónomo; es a saber, que no está enteramente a merced de su naturaleza íntima —sus instintos— ni tampoco de la naturaleza exterior — su medio ambiente. Por aquí merodeaba Ortega con su frase consagrada de que el hombre no tiene naturaleza; que lo que tiene es historia. La historia es arena y liza de esfuerzo superador, de atleta que sale en demanda de lauro mejor. Claro que esto segundo no es del filósofo del *naufragismo* que levanta a la circunstancia —suma de lo ajeno— a condición de paridad con el yo. La autonomía, la libertad, es el factor dado *a Deo* que convierte al hombre en hombre: a *homo sapiens* en *homo religiosus*.

La noción de *homo sapiens* no es peyorativa, pero sí incompleta. El hombre meramente natural es hombre incompleto, porque su dominio se circunscribe a la tierra, mientras que el del otro se anexa al cielo. Tan es así que a últimas fechas los antropólogos han dado en la flor de hablar de *homo sapiens sapiens* (dos veces conocedor) por contraste con el sapiente sencillo. Sea como fuere, el hombre se torna hombre en el momento mismo en que se forma una composición de lugar; lo de Max Scheler. El hombre es hombre desde que se sabe ante el mundo. La criatura diferenciada de las demás y de lo demás es la del Salmo Octavo, poco menor que los ángeles, llena de gloria y de lustre. Ahora se tiene un hombre en contraste con el mundo de naturaleza y también con el mundo de su interioridad. En análisis de antropología bruta, con la teoría del asombro y el espanto, y la admiración y el pasmo, se va el observador por la línea de menor resistencia y a creer que la noción de divinidad le entra al

[1] Francisco Romero: *Programa de una filosofía.* Buenos Aires.

hombre por los sentidos. Sí que le llega así, pero visión y audición no excluyen la acción otra, de lo cinético, de lo de la entraña que se mueve y la garganta que prorrumpe en sonidos onomatopéyicos de origen intrasensorial. Veamos si no.

En cuanto alcanza condición de tal, el hombre está ya en acción con su mundo. El mundo se le torna prójimo ineludible con el que se las tiene que haber, con el que ha de mantener cierta relación. ¿La nube aquesta del naturismo animista? La distinción se impone: que no se trata de una sola relación, sino que de dos: una, la relación con el ambiente natural; otra, con la presencia no natural descubierta. Ya desde las madrugadas del *darse cuenta* y los amaneceres del *caer en sí* —dos estados casi simultáneos— se advierte la dicotomía de natura y espíritu; y se nota el intento humano de "unizarlos" como quería Jenófanes de Colofón. En el caso del Tepostón mexicano —mediados del siglo 16—, los misioneros españoles arguyen con los caciques aztecas —sacerdotes del culto antiguo por debajo de la piel— y les demuestran con silogismos que el ídolo, la piedra milagrosa no es más que piedra; que no puede una piedra ser Dios. Los teólogos nahoas les replican a los franciscanos que eso por sabido se calla; que ellos no alegan que la piedra es Dios, sino que es especie de "casa de Dios", que el dios mora dentro del ídolo.[1]

El hombre-hombre (esto es lo que en pureza equivale a *sapiens sapiens*) se le enfrenta al mundo en voluntad de relación, y en el esfuerzo se notan cuando menos tres técnicas: 1) la de sumisión, que es acato servil hijo de la impotencia; 2) la de rebelión que encuentra su leyenda en el Lucifer hijo del alba del Paraíso perdido de Juan Milton; 3) la de la manipulación, que indica el deterioro de la religión amorosa y que como ya se ha apuntado, toma forma de magia, vale decir, de cierta especie primor-

---

[1] *Prehispanic Religion in Modern Mexico.* International Review of Missions. London.

dial de "método científico". Las tres técnicas revelan la presencia de la mano, y la inteligencia que la mueve. Mano tremenda, inteligencia sin igual, ante un mundo desconocido y que se dijera hostil. Aquí lo portentoso del espíritu capaz de descubrirle al Cosmos su costado de amabilidad. Sin duda que debe de haber sido por la cooperación del Otro; sin duda que Dios andaba también a la busca del hombre, con lo que el encuentro se hizo más fácil, con lo que *homo sapiens* adquiere categoría de *homo religiosus,* vale por decir hombre amigo de Dios.

El hombre consciente de lo divino en su entraña residente, aparte de lo otro tremendo que la naturaleza exuda, ha pasado a plano nuevo y superior si tan sólo por su valor y osadía de confrontar el misterio. Confrontar, empero, no quiere decir darle cara *velis nolis.* No, el hombre sale, se adelanta, a conocer el misterio. La confronta, por lo demás, se hace en forma práctica, eficaz y concienzuda. El abuelo Cromagnon se mete a la selva oscura como conquistador español en América que "hace entrada" en tierra desconocida. En efecto, el abuelo entra en conquistador, va a la busca de las fuerzas que él supone ocultas ahí—; va con afán no sólo de conocerlas, pero también y principalmente de reducirlas a su voluntad; es decir, de hacer alianza con ellas, si se quiere en forma de *quid pro quo,* para que ellas lo auxilien y sustenten, ora en la busca del pan cotidiano, ora en su lucha contra el huracán y las fieras y las sequías del verano; luego después en sus guerras contra los clanes enemigos de en redor. Ya se vio atrás el desenvolvimiento de los modos de propiciación que cuajan a la larga en la forjación del rito y en la institución del culto. La interpretación de secuencia sube de punto en valía porque el desarrollo de la religión marcha *pari passu,* e íntimamente entretejido con la evolución de la sociedad y el desenvolvimiento de la ciencia.

18

EL HOMBRE ANTE DIOS Y ANTE EL MUNDO

Cuatro conceptos principales de Dios se examinan aquí, cuatro escuelas maestras que en la historia de la filosofía se han dado y se dan a resolver el problema indispensable de cuya solución depende la de los otros dos —el Hombre y el Mundo— y que con ellos hace triángulo. Las cuatro escuelas son: 1) la del naturalismo; 2) la del panteísmo; 3) la del deísmo; 4) la del teísmo.

A) *La tesis del naturalismo* se puede introducir con la definición que de él hace uno de sus más connotados paladines. "El naturalismo es una posición filosófica —empírica en lo que hace a método— que mantiene que todo lo que existe u ocurre está condicionado en su existencia o en su ocurrencia por factores causales dentro de un sistema total de naturaleza, pese a que algunas de las cosas o acontecimientos en vista puedan probarse o resultar "espirituales", o teleológicas, o racionales..."[1] Estamos en que "naturalismo" quiere decir de hecho "naturismo" pero el uso ha impuesto la palabra forjada sobre el adjetivo en lugar del nombre, al igual que se dice personalismo por personismo.

En naturalismo, si hay Dios, se trata de uno que está dentro de la naturaleza. Sería la tal entonces Naturaleza, con mayúscula. El naturalismo, como escuela filosófica tiene sus variaciones capitales, entre las que se habrán de señalar tres: a) el naturalismo que niega la existencia de Dios; b) el que identifica a Dios con algo dentro de

---

[1] Sterling P. Lamprecht: *Naturalism and the Human Spirit.* New York. 1944.

Natura; c) el que identifica a Dios con el sistema entero de Natura. En esta tercera posición se advierte una fusión de naturalismo y panteísmo. Por cuanto la primera tesis sería en efecto ateísta, y por cuanto la tercera se funde en cierto sentido con el panteísmo a estudiar en seguida, en este aparte el examen se concreta a la segunda, que es la doctrina naturista que identifica a Dios con algo dentro de Natura. Cabe señalar dos variantes del mismo dogma, dos vertientes del mismo manantial: a) la que se hermana con el nombre del padre del positivismo, Augusto Comte, y que se concreta en el así llamado culto de la Humanidad, y b) la enunciada por John Dewey, el instrumentalista que le sirvió de Eliseo al Elías del pragmatismo neoinglés, William James.

a) El padre de la ley de los tres estadios —teológico, metafísico y positivo— modifica sus premisas, que tal parece, cuando hacia 1845 propone que la redención del mundo es posible sólo por el establecimiento de una nueva religión destinada a nutrir y corroborar el altruísmo endeble de la naturaleza humana, exaltando a la Humanidad en abstracto como objeto de adoración religiosa. Durante los últimos años de su vida Comte se ocupó de estructurar un sistema de religión a base de su filosofía positivista. La religión de la Humanidad se ve así provista de cartillas de sacerdocio, ritual y disciplina. El fundador propone la reforma del calendario eliminando del santoral los nombres de los santos y poniendo en su lugar los de los próceres del progreso humano. En su estructura, el sistema resulta todo un cristianismo católico romano, ayuno de cristianismo, porque en esencia el comtismo es intelectualismo dogmático: cosa dura y fría que nada tiene que ver con las vivencias animadoras de la actitud religiosa... En puridad, la religión de la Humanidad no es más que la sociología positivista exaltada a grado de apoteosis.

b) La posición del profesor John Dewey es intranaturista, valga decir; se sintetiza en un lugar suyo tan lúcido

como representativo: "La palabra Dios significa la suma de fines ideales que en un punto dado y un tiempo dado son reconocidos como autoridad; es decir, que tienen autoridad sobre nuestras voluntades y nuestras emociones; a saber, la gama de valores que son objeto de nuestra suprema devoción... en la medida que esos fines se unifican... por medio de la imaginación."[1] En otro sitio, el filósofo habla de una religión sin Dios, a base de religiosidad. Con Dewey, Dios equivale a "lo divino" despersonalizado. Quiere decir el instrumentalista, que Dios es un algo que existe dentro de la imaginación... y, como la imaginación es un proceso natural, Dios será natural asimismo. Con todo, Dewey admite que en tiempos de angustia y urgencia la idea de Dios le resulta muy útil a la sociedad.

B) *La segunda teoría mayor* del concepto de Dios es la del *panteísmo*. Por lo que hace a definición valga aquí la del profesor A. E. Garvie: "Panteísmo es la noción de que *todo es Dios y Dios es todo;* pero como el pensamiento tiende a moverse y en efecto se mueve del sujeto al predicado y viceversa, el panteísmo ostenta dos formas:

a) Hay el panteísmo que se torna *acosmicismo* o sea *acosmismo*. Ésta es la conclusión a que se llega cuando se comienza con una creencia religiosa o con una fe filosófica en un Dios concebido como realidad infinita y eterna... En este caso, lo infinito y lo temporal se funden, se pierden en Dios, Dios se los traga; el mundo resulta ilusión por contraste con Dios que es la realidad.

b) Hay el panteísmo que se torna *pancosmicismo* o sea *pancosmismo*. A esta conclusión se llega cuando se comienza o bien con el concepto científico o bien con la visión poética del mundo como unidad. En tal caso, es el Cosmos el que se traga a Dios..."[2] Se ha de advertir que en la posición panteísta de "Todo es Dios", que se

---

[1] John Dewey: *A Common Faith*. New York.
[2] A. E. Garvie, en la *Encyclopedia of Religion and Ethics*, de Hastings.

mueve hacia la otra de "Dios es todo", se tiene una marcha al misticismo que florece en la segunda... "Amada en el Amado transformada..." Con todo, las dos alternativas: Dios que se traga al mundo, y el Cosmos que se traga a Dios, parten de la doctrina supuesta de que Dios y el Cosmos son idénticos.

C) *El deísmo* es doctrina racionalista "a outrance" y niega la identidad de Dios y Mundo en forma definitiva.

a) El deísmo racionalista mantiene que Dios hizo el mundo y con él las leyes que lo gobiernan; pero se trata de un Dios trascendente en lo absoluto, separado del hombre por cortina metafísica que lo mantiene enteramente ajeno al mundo y a la humanidad. Dios no está presente en el mundo, ni el mundo está presente en Dios. Esta posición extrema, enteramente filosófica, no tiene sentido religioso alguno. De verdad, el término Dios en boca de deísta es equívoco, por abstracto, impersonal y fuera de todas sus connotaciones religiosas. El deísmo se explica como florecimiento de la reacción antiescolástica de la filosofía moderna, como que tiene su génesis, y después su auge, en el siglo dieciocho.

b) Sin embargo, hay otro deísmo que la hace de religión y en cuanto tal pretende inferir de la naturaleza la existencia de Dios. En forma de religión, el deísmo se exprime en tres doctrinas fundamentales: 1) la de la creación; 2) la de la providencia y 3) la de la inmortalidad. Por lo que hace a la primera, el Dios creador se convierte en Dios artesano, al modo de un gran arquitecto del Universo. Crear con el deísta quiere decir hacer, en el sentido de hacer una mesa el carpintero; que la hace de madera y no ex *nihilo,* de la nada. Por lo que toca a la doctrina de la providencia, el artesano resulta zapatero remendón. En cierto modo, el Dios del deísmo mantiene andando la máquina del Cosmos y aun le mete mano, *more benevolo,* pero por medio de sus leyes, cuando la máquina falla o

alguna parte se le descompone. En cuanto a la doctrina de la inmortalidad, el artesano de la primera y el remendón de la segunda, la hace de tenedor de libros y auditor en la tercera. Se trata de una doctrina de inmortalidad condicionada y en función de premios y castigos. Cada hombre se labra en la tierra su porciúncula de inmortalidad, o mortalidad, en proporción de su buena o mala conducta.

Por lo de comercio entre hombre y Deidad el muro metafísico entre hombre y Deidad tiene una ventana, que es la de la adoración. En deísmo hay lugar para el culto de alabanza que no es otra cosa que el reconocimiento de la autoridad divina. En este culto de alabanza queda incluida la oración por el perdón de los pecados. Todo esto, en cuanto al deísmo histórico...

c) Hay un deísmo contemporáneo que en más de una parte ostenta títulos de influencia teológica, aun cuando ande disfrazado con túnicos de filosofía. La referencia es a las nociones teológicas del siglo veinte que tienden a separar a Dios del mundo. De esta categoría será el deísmo tácito de las escuelas teológicas que le ponen el acento a la noción de la "otridad" de Dios; fórmula ésta que parece más bien de nihilismo religioso, porque sale por los fueros de una creencia fundamentada en cimientos de irracionalismo radical. La tesis de la "otridad" sale por una especie de fe que no tenga contacto alguno ni con el conocimiento ni con la razón. El deísmo racionalista contemporáneo mantiene cuatro posiciones que de aceptarse fueran cuando menos motivo de tristeza, a saber: a) el hombre, en cuanto ente de este mundo, queda *ipso facto* separado de Dios; b) la naturaleza humana es diferente de la naturaleza divina; c) el hombre no es capaz de llegar a Dios ni en acto ni en pensamiento; d) el único medio de comunicación posible entre el hombre y la Deidad es por acto y gracia de Dios, y el acto divino es por necesidad arbitrario. De tal suerte, "La Deidad se con-

vierte en sinónimo del misterio por excelencia, en sinónimo de lo nouminoso, de lo inconcebible..."[1]

D) *La tesis del teísmo* es la doctrina filosófica del cristianismo, con su noción de un Dios personal y la humanidad concebida en modo de familia, con el amor de ley suprema y la justicia de norma de convivencia entre los humanos. "El teísmo afirma que Dios es un ser espiritual infinito —personal en el sentido más completo del vocablo—, ser que es al mismo tiempo la causa primera y el principio inmanente que, ambos a dos, sostienen el Universo... Dios es inmanente y trascendente a la vez. Su trascendencia no impide su inmanencia. Dios es quien sostiene todas las cosas por la palabra de su potencia. Dios está dentro de los procesos de la naturaleza... como que es la fuerza gobernadora y animadora de esos procesos... Con todo y de igual suerte, Dios es trascendente; es decir, ser que no se ve limitado por su Universo..."[2]

El teísmo satisface los requisitos capitales de una filosofía bien puesta a la vez que campa por respetos definidamente religiosos. En cierto modo se tiene en el sistema una forma de filosofía de la religión en general, y en lo específico, de la religión cristiana. Pero se ha de establecer que toda relación entre filosofía pura y filosofía de la religión tiene que ser relación de intersección y cooperación; que no de completa dependencia lógica de parte de la segunda; porque en última instancia la filosofía propia no ejerce dominio completo sobre los materiales que maneja, con lo que no pueda exhibir, a la luz de un sistema, ni el sentido preciso, ni el valor preciso de cada aspecto de la existencia...[3] Es como decir que se establece la limitación del metro o medida de crítica, y que al mismo teísmo se le pueden encontrar quizás puntos débiles, máxime cuando en cierto sentido esplende más como actitud

---

[1] J. E. Turner: *The Revelation of Deity.*

[2] Warren Nelson Nevius: *Religion as Experience and Truth.* New York.

[3] Así George Galloway: *The Philophy of Religion.* New York. 1941. (Resumen libre.)

ante la vida que como explicación de la existencia. Claro que la racionalidad no se toma por piedra de toque de lo religioso; pero la religión no tiene por qué ir contra razón. El teísmo se presenta como forma de religión razonable y razonada. He aquí la fuerza del sistema como filosofía: vale porque tiene la virtud del método científico proclamada por Julián Huxley: la virtud de "humildad ante el hecho". Así también el teísmo ostenta su *humildad ante el misterio;* es la filosofía con consciencia de limitación y finitud: se da cuenta del misterio y se entrega a descubrirlo, por contraste con los ismos contrarios que lo niegan porque no lo sienten y proclaman que lo que no se siente no existe... En todo caso, el teísmo recalca más la experiencia misma que su interpretación posterior. El teísmo es la alternativa única por oponer al naturismo agnóstico, o escéptico, o ateo que a la presente licita por la pleitesía intelectual de las almas. El dilema se tiene por un lado en la fórmula teísta del Dios que dice "Yo soy" y por el otro en la naturista del bando contrario cuyo dios es un "Ello".

En teísmo se mancomunan, pues, la verdad de la religión en cuanto gama de valores y la verdad de la filosofía en cuanto explanación del ser. La conclusión teísta del Dios moral, espiritual y personal se alcanza simultáneamente: a) por vía de naturaleza que es el orden del mundo, la experiencia exterior y los hechos concretos, y b) por vía de la experiencia íntima, de una *empiria al revés,* valga decir, que se tiene en la consciencia espiritual del orbe de los valores. La experiencia cotidiana del género humano da testimonio, como se ha visto, de que estas dos vertientes coinciden en su desarrollo hasta tornarse una sola en cuanto se combinan y se completan. Con todo, en un contemplar sereno, se tiene que notar que la consciencia religiosa se distingue por su optimismo inconsciente, porque siempre le postula a su Objeto mucho más de lo que la metafísica querría permitirle y aun justificar.

Se diría que en puridad siempre habrá cierta diferencia de lógica entre el Dios de la metafísica y el Dios de la religión. De aquí el mérito del teísmo que se dedica a eliminarla. Arriba se acentuaron los matices religiosos del sistema a la par que se reconocieron sus títulos de filosofía castiza. Ítem más, con sistema semejante se evita el peligro de una metafísica que va a parar en un Dios abstracto y remoto, y también la acechanza de una religión que postule un Dios ideal más bien que real. La posición crítica en todo caso sería de vía media entre los dos extremos; pero ante una consciencia religiosa bien desarrollada la vía media le cede el paso a la síntesis, donde la Realidad suma y el Valor supremo se centran y concentran en un Objeto solo y único que lo trasciende todo.

Sin embargo, esta "explicación" de la experiencia religiosa en términos de un Algo trascendente se pone entre comillas porque no es explicación en el sentido lógico del vocablo. El hecho religioso entero es bimundano y se queda así con un extremo en lindes de allendidad. Lo que es más, un Dios sujeto a explicación ya no sería Dios sino que parte del sistema de conocimiento del explicador. Todavía, y mientras haya misterio, se impone cierta forma de ambigüedad en el concepto, y un cierto dualismo entre la tierra firme de la realidad y la firme tierra de la consciencia religiosa. Tal el problema constante de todo monumento concebido en términos de teísmo: cómo conciliar, ahora en términos de explicación común y corriente, la idea del Dios de la filosofía y la ciencia con la idea del Dios de la experiencia religiosa. El misterio está ahí, y ahí el campo abierto al talento del científico y el filósofo y a las intuiciones y atisbos de santos y poetas...

CAPITULO CUARTO

19

DOCTRINAS FILOSOFICAS QUE ATAÑEN A LA VALIDEZ EPISTEMOLOGICA DE LA RELIGION

Se apuntan aquí las tres doctrinas filosóficas que más le incumben a la validez epistemológica de la religión: 1) el realismo; 2) el idealismo; 3) el dualismo en cuanto combinación y síntesis de los otros dos.

A) *El realismo* reza que los objetos reales existen de por sí, de manera independiente y sin que su existencia se vea afectada en lo más mínimo por la percepción o no percepción que de ellos tenga el sujeto. El ejemplo clásico es que el planeta Neptuno estaba ahí gira que te gira alerdedor del Sol desde antes de que hubiera telescopios. Lo mismo que América existía antes de que hubiera Cristóbal Colón. Estamos con un realismo que en cierta manera tiene al sujeto por secundario, en cuanto mero percipiente del objeto. La premisa del realismo es que el objeto, es decir, la cosa, es real autonómicamente. De tal suerte, la idea es la forma en que el sujeto se percata, se da cuenta, de algo que le es ajeno, de una especie de no-Yo; pero la idea es el acto conocedor de la cosa, y no la cosa conocida como querrían los idealistas. Con todo, esa cosa, el objeto, contiene datos que quedan fuera del acto conocedor. A la mente se le atribuye función de recipiente pasivo de los datos que le traen los sentidos. Al dictado de Locke de que no hay nada en el intelecto que no haya estado antes en los sentidos, se opone la respuesta de Leibniz: "...excepto el intelecto mismo..."

LAS CUATRO VARIANTES DEL REALISMO

El realismo ha cuajado en cuatro posiciones que se tienen ya por clásicas: a) la del realismo propio que ahora se dice neorrealismo; b) la del empirismo inmediato; c) la del realismo monista; d) la del monismo crítico.

a) *La tesis neorrealista* propone que el contenido entero de todos los datos de los sentidos —y de todo dato posible del exterior— es real; pero la posición se queda pendiente, aunque sea cierta, porque no se sigue que lo recibido por los sentidos del exterior represente el total de la realidad asequible. Lo que es más, en filosofía se postula por fundamental el canon de que *todo existe;* pero la ambigüedad corriente del existir en términos del ser —el contrapunto de esencia y existencia— hace que se resbale, que se quede al margen, la otra premisa *sine qua non:* que no todo lo que existe es real por el solo hecho de existir. Hay un existir que equivale a *in-sistir,* cuya existencia queda condicionada por continente mayor. Con todo, el realismo en general es empírico en cuanto se agarra de la cosa cuando menos en la superficial. Oler una rosa es percibirla con el olfato, es anexarse una parte integrante de la flor. La percepción mantiene sus fueros de canal y puente; es la que pone al yo en contacto con lo de su ambiente, que es predio existencial de alcance sin fin.

b) *La tesis del empirismo inmediato* equivale a la del realismo ingenuo (*naive*) del profesor John Dewey. En ella se advierten las improntas del pragmatismo anterior de William James. Se tiene aquí una escuela que se dijera particularista. Lo que se trata de demostrar es que no hay más realidad que la experimentada y sentida por el sujeto. Lo real es lo sentido; lo sentido es lo real. Pero el empirismo no se ocupa de lo *no sentido,* ni explica lo que sea, ni si lo haya o no. El empirismo, pese a su nombre, falla en su empiria, porque su teoría de la experiencia desmorona la estructura del sentir cuando reduce al inte-

lecto, a la mente, a condición de azafata de los sentidos. No toma en cuenta que el dato, apenas llegado al umbral de la percepción, ya se encuentra en manos del aduanero implacable guardián de la frontera. O, cambiando de figura, el dato del exterior cae inmediatamente en el troquel o molde de la mente, porque el conocer, por ley reconocida, se desarrolla siempre de adentro hacia afuera.

Es como decir que la "ingestión" del dato se ve seguida de su "digestión"; que el conocer da por supuesta la presencia del conocedor; que el intelecto tiene su caudal de conceptos racionales e ideas universales que la hacen de saliva y jugo gástrico en la asimilación del dato. Es decir, que la experiencia da por supuestas las ideas reales *a priori,* sin las cuales el conocer sería imposible. De esta manera se reforma la teoría del conocimiento empírico y se asienta que el conocimiento no procede solamente de los objetos exteriores; que para llegar a la consciencia el dato del objeto tiene que pasar por las aduanas del intelecto. Con todo, la doctrina pragmatista es digna de respeto por lo que hace a su modo de operación y también porque recalca el valor práctico, "de trabajo", de las ideas. El pragmatismo, de igual suerte, ha obrado de correctivo y aun de catártico del escepticismo nihilista que pondría en tela de juicio la validez de todo conocimiento. Por lo que hace al axioma de que "lo que da chispa es verdad", se ha de tener en cuenta que queda sujeto al cambio de clima y al cambio de época, pues lo que da chispa en un tiempo dado se torna incapaz en el siguiente.

c) *La escuela del realismo monista* cuenta con el respaldo del profesor W. E. Hocking, de Harvard. El sistema equivale a un monismo realista en el cual se conciben realidad y experiencia como dos círculos secantes, con área común de convivencia, por decirlo así. Hay el círculo de la experiencia y hay el círculo de la realidad. En el área común quedaría por tanto un mundo tercero en que

las dos se sobreponen, coinciden y aun se funden en una cosa sola y la misma. Así:



Esta tesis de Hocking tiene gran arrastre intelectual más por lo que implica que por lo que propone. Sea por ejemplo la figura de la coincidencia parcial de los círculos de la Realidad y la Experiencia. La secuela ínsita en la ley del movimiento positivo será de que el área de coincidencia se vaya extendiendo más y más en medida del crecimiento de la ciencia y la buena voluntad. De toda suerte, el hecho es que "desde ya", se tiene tal mundo en que realidad y experiencia son una cosa y la misma; vale por decir, que el reino de las cosas opimas por realizar todavía ya está aquí y ahora en procedimiento de expansión, en acto de presencia que se convierte en prendas de futura realización... "cuando toda rodilla se doble y todo labio confiese..."

Es a saber, que la Utopía y el *Erehwon* de las metáforas sociales están en vía de decapitación: que a la Utopía se le habrá de caer, tarde que temprano, "cuando las sazones se maduren", la U privativa; porque hay en efecto

lugar. "El Reino de los cielos se acerca" en general porque ya de antemano... "he aquí el Reino de Dios entre vosotros", en lo particular... La comprobación religiosa de este atisbo filosófico abunda en toda la línea, como en aquella tan movida de "No temáis manada pequeña, porque al Padre ha placido daros el Reino..." Es que la teoría del realismo monista se perfila como filosofía postsocrática concebida menos como especulación metafísica y más como estilo de vida, a la usanza del lema "Biou Kybernetes".

d) *La tesis del monismo crítico* se adelanta para demostrar que las relaciones de las cualidades sensorias de cualquiera de los sentidos, vis a vis sujeto y objeto, son típicas, probablemente, de todas las cualidades sensorias en general. La escuela mantiene asimismo que el cuerpo (del hombre) está en un tiempo-espacio real. En cada caso particular, un dolor está donde se siente, que no donde no se siente; que el dolor aqueste es cuando se siente, y no cuando no se siente. En otras palabras, el dolor es y está en el cuerpo y por tanto en el tiempo-espacio real. La postsensación positiva es continuación decreciente de la sensación original. Etcétera, etcétera, etcétera.

En lo que se refiere a la antinomia de materia y espíritu, el monismo crítico se endereza a asimilarse, superar y substituir las doctrinas anteriores de la misma raigambre realista. En breve, el sistema sostiene que materia y mente son formas fundamentales diferentes de un algo común a entrambas que las precede. Por estos pagos anda la nueva ciencia de la medicina psicosomática con su teoría de que cuerpo y alma funcionan en lo que hace a salud o falta de ella, como unidad indivisible.

e) A manera de apéndice valdría mentar el *fenomenismo,* o fenomenalismo, en lo que tiene de realismo, sin que se pueda decir cuánto ni en qué forma, porque la escuela parece oscilar entre dos opuestos sin encontrar punto central de residencia, como que se entrega a la

tarea imposible de reconciliar lo real con lo irreal, o bien el realismo con el idealismo. Con frase del maestro Thompson, "El fenomenalismo trata de unir una doctrina realista de la existencia con una teoría subjetivista del conocimiento, unión ésta que puede conducir solamente al divorcio..., porque nadie puede aspirar siquiera a conocer la existencia de una realidad que quede allende su conocimiento..."[1] Con todo esto no se invalida la posición fenomenista de que el sujeto se da cuenta de las apariencias solamente, que no de lo que quede atrás de la apariencia, aquello de *la cosa en sí.* Santo y bueno, pero el realismo no se queda aquí, pues sostiene que la apariencia le revela al sujeto la naturaleza del objeto en cuanto percibido. El fenomenismo, *per contra,* diría que la apariencia no le descubre su esencia a la cosa aparecida.

LOS SISTEMAS IDEALISTAS

B) *El idealismo* ha dominado el ámbito entero de la historia de las ideas en Occidente, desde los inicios de la filosofía moderna (Bacon y Descartes) hasta nuestros días. En última instancia el sistema gira en torno a la idea, que no al ideal; de donde que debiera decirse *ideísmo,* pero el uso se ha impuesto, con lo que todo concepto *idealista* tenga prestigio por connotación. Por una parte, el sistema que nos ocupa tiene a la idea como principio del ser y el conocer, mientras que idealismo, de ideal, en lo popular equivale a prototipo y modelo de perfección. En puridad, idealismo filosófico equivale a racionalismo, como que de la idea a la razón no hay más que un paso.

a) El tronco del sistema, de todos modos, se tiene en el *idealismo subjetivo* que establece que sujeto y objeto, ambos a dos, residen dentro de la consciencia conocedora, pero que, para existir, el objeto depende del sujeto. El idealismo absoluto de Bradley[2] es el príncipe de esta clase.

---

[1] Samuel M. Thompson: *Philosophy of Religion.* Chicago. 1955.

[2] Francis Herbert Bradley (1846-1924): *Essays on Truth and Reality.* (1914.)

El idealista inglés es hegeliano; su metafísica mantiene que la naturaleza es simple apariencia, vale por decir, "imperfecta manifestación de lo Absoluto, como que esto Absoluto es un espíritu autárquico y autónomo que no requiere nada ajeno a él para completarse..." Con Bradley la realidad es una y sola; pero su contenido entero se ve modificado por contacto; porque ese contenido es sentido, en forma de experiencia, por el sujeto. A saber: todo lo que es *en absoluto* es diferente de lo que es cuando el sujeto individual lo siente. Esto vale porque toda experiencia se modifica al ser tocada por otra experiencia. El idealismo absoluto, pese a su adjetivo, termina por admitir que en efecto hay grados de realidad.

b) En segundo lugar es de mencionarse el *idealismo objetivo* que prescribe que el objeto existe independiente del sujeto; pero que asimismo ambos a dos quedan dentro de la consciencia general. El idealismo objetivo se bifurca en gama ubérrima de variantes, como éstas:

1) *El idealismo objetivo singularista* reza que no hay más que una sola Mente; que el hombre en cuanto tal es ente incompleto e imperfecto; que cada hombre en lo individual es como pieza o partícula del gran Todo.

2) Contraparte del anterior se tiene en *el idealismo objetivo pluralista* con su tesis de que hay una multitud de objetos, cada uno de ellos acompañado de su respectivo sujeto; hay tantos objetos como sujetos; hay un número de egos finitos coordinados; la personalidad es principio presente en la realidad *ab eterno*. Antes de que hubiera raza humana sin duda que ya había en las especies inferiores una cierta entelequia germinal destinada a desarrollarse en personalidad, en el hombre. Ese principio protopersonal sería el Sujeto creador de la Realidad. Con todo, el sistema pluralista no es teísta en manera alguna, y su empleo de la palabra personalidad resulta ambiguo, porque se refiere a cierta personalidad "impersonal", valga decir.

3) Por contraste hay otro idealismo objetivo pluralista que sí es *teísta.* La teoría dice que hay tantos objetos como sujetos que se den cuenta de ellos; la consciencia divina la hace de sujeto de todas las demás consciencias, que así la hacen de objetos del gran sujeto.

4) Hay de igual suerte un idealismo objetivo pluralista *no creacionista* que divorcia las causas primeras de las segundas y se exprime diciendo que Dios es la causa final de todo, pero de la misma manera Dios es la causa eficiente de nada.

El no creacionismo tiene una especie de hermano, sistema también no creacionista, con fórmula como ésta: "Todas las consciencias (mentales) son creaciones de la Mente divina, pero aún así hay una multiplicidad de sujetos."

5) Por último, hay una variedad interesante que es combinación del idealismo objetivo singularista con el idealismo objetivo pluralista; en suma, síntesis de singularismo y pluralismo, como quien dijera de agua y aceite, que se conoce más bien por el nombre de su formador. Se habla del personalismo (es decir, más bien, *personismo*) de Rudolph Hermann Lotze (1817-1881), filósofo alemán que a la vez que admite que el mundo físico está gobernado por leyes mecánicas, explica la presencia y desarrollo de la total realidad como expresiones de trabajo de una Mente cósmica. Lotze propone que las personas son autónomas e independientes en grado suficiente para ser responsables en lo moral. En personismo lotzeano hay que creer simultáneamente en la unidad y multiplicidad del Universo.

LA DIALECTICA DEL DUALISMO

C) *El dualismo* como sistema metafísico se podría reducir a términos de Emanuel Kant y su *Crítica de la razón pura;* pero el hecho es que en la historia entera del pensamiento se nota la presencia de cierta dialéctica in-

completa, es decir, sin síntesis, que al pensador le ha servido de instrumento en su búsqueda de la fómula explicativa del problema tripartita de Hombre, Mundo y Dios. Dondequiera aparecen formas de realidad irreconciliable ahí hace acto de presencia el dualismo, así en el plano de la metafísica pura, como en el de la moral y la religión. Las grandes herejías cristianas de comienzos de nuestra era, maniqueísmo por un lado y gnosticismo por el otro, son sistemas dualistas de raigambre persa; como que la influencia del Zend Avesta se hace sentir aún en la literatura de Israel, con sus sistemas de angelología, y con la noción de un Diablo de potencia inmensa responsable de todas las acciones y todos los eventos que tienden a contradecir la voluntad de Dios y aun a frustrarla. El problema del bien y del mal es en efecto proposición de dualismo. Aun en los sistemas arriba mencionados, dondequiera se habla de Objeto y Sujeto en la misma relación, se tiene un campo plano de dualismo. En toda psicología, las antítesis de cuerpo y espíritu, de materia y mente, son formas bipolares y por lo tanto dualistas.

En filosofía pura, el cartesianismo pone la realidad en forma de dos: la *res cogitans* ante la *res extensa.* Descartes, empero, reconcilia la contradicción por golpe de excepción, al dejar a Dios entre paréntesis, en *epojé,* de categoría aparte, por encima y fuera de la realidad separada en dos substancias finales. Con ello, el francés estaría de sembrador de simiente destinada a germinar en la fórmula de *natura naturans* y *natura naturata* de Spinoza. Descartes, racionalista a ultranza, lo centra todo en un yo convertido en metro de todo conocimiento, en el sujeto del objeto polidimensional de la materia extensa. Será Malebranche, gran fraile de la Orden del Oratorio, quien reincorpore a Dios a manera de síntesis salvadora en la ecuación dualista de su antecesor. Con Malebranche, el conocimiento directo del mundo es imposible en lo absoluto; pero con todo, hay algo que permite tal conocimiento, porque Dios tiene en sí las ideas de todos los seres

creados; y como "Dios está estrechamente unido a nuestras almas por su presencia, se puede decir que Dios es el *locus* geométrico, el lugar, de los espíritus, así como los espacios (de la *res extensa*) son en un sentido el lugar de los cuerpos..."[1]

En suma, la tesis del dualismo entraña casi todos los postulados tradicionales del sentido común y no deja de llevar su sal de sabiduría popular, como que a la luz de lo común y corriente parece como que Cartesio tiene razón: que materia y mente son cosas distintas... aunque en ultimidad no lo sean. Después de todo, Lampe se le impone a Kant y lo lanza a escribir la *Crítica de la razón práctica,* de donde saca sus méritos el kantismo, de donde la autoridad de *polarismo* que se identifica con la naturaleza de las cosas que reclama un dialogar en términos de dos existencias diferentes y aparte la una de la otra; porque en todo hay sujeto y hay objeto. El objeto es una realidad independiente del sujeto. El objeto es cosa cuya entraña queda fuera del alcance de la garra mental. La cosa en sí (*Das Ding an Sich*) es intocable. Con la fórmula kantiana, teoréticamente, no hay conocimiento posible de la realidad; pragmáticamente, puede haberlo, por la fe; por postulado de creencia se llega a saber de cosas como Dios, Libertad e Inmortalidad. La mente humana sería incapaz de aprehender realidades semejantes; pero en la práctica las postula porque le son indispensables al pálpito perenne del corazón. El dualismo se puede concebir como lógica del hombre de la calle; el hombre en cuanto conocedor de su ambiente es dualista; la ley de la polaridad es en efecto canon de dualidad. El conocimiento de una cosa dada parece, en cuanto conocimiento, reclamar la existencia aunque sea teórica de su opuesto: luz que predica oscuridad, blando que supone duro, bien que se ve combatido por el mal.

---

[1] N. Malebranche: *Recherche de la verité* (Libro 3, Parte 2, Capítulo 6).

CAPITULO QUINTO

20

LA RELIGION Y LA AXIOLOGIA

Una aproximación axiológica al problema de la religión requiere desde el comienzo cierta definición, aunque sea provisoria, del Valor. La consideración se inicia con el dictado de Harald Höffding, de que Religión quiere decir creer en la conservación y sobrevivencia de los valores, en suma, del Valor universal.

1) Valor es una apreciación subjetiva, con lo que lo que se quiere definir queda fuera del terreno de las ciencias llamadas objetivas. Por Valor se entiende una suma de valores; así los valores son plurales. Si bien es cierto que el Valor es universal, no se puede afirmar que haya una uniformidad de valores, porque hay metros y medidas diferentes, de acuerdo con el principio relativista de que "lo que es bueno de este lado de los Pirineos es malo del otro", y viceversa. Con todo y pese a las diferencias descubiertas entre los sistemas de moral elaboradas por el hombre, lo significativo es que todos ellos muestran cierta divisa común: cierto plano de coincidencia y acuerdo en la definición de lo bueno y el bien. Toda moral mantiene un ideal de obligación: que bueno es lo que debe ser, lo debido, lo que se informa en la frase "como Dios manda".

2) Valor es una cualidad que se le apega a cualquier cosa en relación con una idea universal que se le pone de metro, de valor supremo. "Los valores son, pues, algo que tienen las cosas y que ejerce sobre nosotros una extraña presión; no se limitan a estar ahí, a ser aprehendidos, sino que nos obligan a estimarlos, a valorarlos. Podré ver una cosa buena y no buscarla; pero lo que no puedo hacer es no estimarla. Verla como buena es ya estimarla. Los

valores no nos obligan a hacer nada, sino sólo a esa cosa modesta, pequeña e interior que es estimarlos. Valor, pues, es aquello que tienen las cosas que nos obliga a estimarlas."[1] De tal suerte, valor es la cualidad apegada a la cosa por virtud de la relación que esa cualidad tenga con un proceso en marcha hacia un fin. Sea por ejemplo el valor de la savia que sube por el tronco en relación al árbol por ella sustentado. En cuanto cualidad, el valor es hecho objetivo, aun cuando no sea cosa; es hecho *valente* que en su fuente y en su fin se identifica con el hecho existente, en forma de ser-valor, a la usanza de la metafísica helénica donde el ser y el valer y lo uno serían la misma cosa con diferentes nombres. La confusión que se nota entre los críticos de la teoría del Valor que aseveran que valor es solamente un estado mental del valorador, quizás que provenga del no distinguir entre valor primario, que es absoluto y valor secundario o finito, instrumental que es solamente por virtud del primario que lo sostiene. Valor en todo evento es relación: es valor de un algo así valuado.

a) Hay valores *primarios,* que son los que lo son, y valen, *per se,* aun cuando no sean apreciados por tercero. Por ejemplo, dentro de una sociedad predatoria, de bandidos, la honradez no sería reconocida como valor, pero aún así el concepto de honradez mantendría su valor hasta después de que esa sociedad se extinguiera. Es como decir que el valor primario se mantiene siempre en pie.

b) Hay valores *secundarios,* que residen más bien en la esfera de los sentimientos y que aún pueden ser estimulados por la condición temporera de la psique, o por la cantidad de adrenalina que contenga el cuerpo a la hora del acto, y por la presencia en el cuerpo de narcóticos como el alcohol.

---

[1] Julián Marías: *Historia de la filosofía.* Madrid. 1954.

c) Valores *terciarios* son los arbitrarios, los fortuitos, que dependen o bien de la voluntad del individuo o bien del dictado de la inteligencia o la razón.

Cabría también una clasificación general de valores en positivos y negativos; pero los segundos constituirían así la categoría opuesta del *Desvalor*.

La tabulación axiológica tradicional consta de cuando menos ocho valores en dos series: cinco valores eternos y tres valores instrumentales. Los eternos son en sí y de por sí; los instrumentales se derivan de los eternos y les sirven de medio de enlace en el plano de lo fenoménico.

Los cinco valores eternos son: a) el de la Verdad, que es *intelectual;* b) el de la Bondad, que es *ético;* c) el de la Belleza, que es *estético;* d) el de la Amistad, que es *social;* e) el de la santidad, que es *religioso* o espiritual.

Los tres valores instrumentales son: f) el de la Salud, que es *higiénico;* g) el del Bienestar privado, que es *económico;* h) el del Bienestar público, que es *político*.

EL VALOR DE LA RELIGION FUNDAMENTAL

La aproximación axiológica, de aquí en adelante, se ha de concretar a la religión fundamental que vale también por religión de cumbre, donde se junta, con González Martínez, "todo lo que es hondo con todo lo que es alto", en contrapunto de raíz y ala, al modo de José Martí. Religión fundamental quiere decir la que llena los requisitos necesarios para llegar a ser en buena sazón religión de cumbre. Estamos aquí con la mejor religión posible en términos de historia y geografía.

1) En primer término se distingue el valor autonómico y autárquico de la religión, que es valor por sí, en sí y ante sí. Estamos aquí con un valor permanente como el de la aspiración, en vista de que hay una fase del ajuste del individuo con la Realidad que es esencialmente religiosa. Ajuste quiere decir comunicación que en comunión

se sublima en modo semejante al del comercio del poeta con su musa o del místico con su Objeto. Religión fundamental equivale a religión experiencial, donde la experiencia se traslada en diálogo primero y *tête-à-tête* a continuación. En forma como ésta se hace efectivo, "se efectiviza", valdría decir, el valor religioso. En suma, el religioso, a pesar de ser valor eterno, se torna instrumental, que así sirve para apreciar lo santo, lo sacro, lo misterioso, lo tremendo, la entraña y el tuétano de eso que en romance corre con el nombre de Dios.

EL VALOR RELIGIOSO AL SERVICIO DEL VALOR ETICO

Aparte de su valor autárquico, la religión fundamental funciona en la historia instrumentalmente como agente sustentador de la bondad, como motor del valor ético, según se habrá de ver.

a) El valor religioso en función histórica aparece de conservador de las instituciones jurídicas o legales; la hace de conservador y mantenedor de la gama de costumbres útiles que se mantienen por verse santificadas, por la especie de visto bueno que la Deidad les imprime, dondequiera que la ley se tiene por voluntad de Dios... máxime donde se ven corroboradas en su calidad de *mores* con promesas de premio y expectaciones de castigo. Al efecto vale mencionar el efecto moral de la ley de Karma entre brahmánicos, pese a lo anticuado de sus escatologías de paraíso e infierno. De esta corriente será el residuo teológico-moral envuelto en la idea de que el sufrimiento es resultante del pecado, con lo que la religión primitiva se elabora contrapartes de su noción del sacrificio como comida comunal, elaborando el sentido de la penitencia en forma de castigo artificial impuesto, por decirlo así, en prendas del natural y merecido.

b) Lo que es más, el dominio de lo moral se ha visto implementado o fortalecido por virtud de la idea aportada por la religión al efecto de que el que hay es Dios moral, cuya voluntad no es arbitraria sino que de acuerdo con las pautas de su naturaleza. Por gracia de esta idea se explica la moralidad del Dios del Zendavesta, anunciado por Zoroastro, y del Dios de Sabbaoth que a la postre se revela diciendo por boca de Oseas profeta: "Porque misericordia quise, y no sacrificio; y conocimiento de Dios, mas no holocausto" (6:6), y del Dios revelado en carne por Jesús de Nazareth y en espíritu por el Jesucristo de la fe cristiana.

c) En tercera instancia, la idea de lo santo, que es lo *nouminoso* que anima el cuerpo entero de la realidad asequible y sustenta a manera de entelequia el alma toda de la esencia imponderable —eso santo, eso sacro— que insuflada en la historia le ha servido de motor al procedimiento de la empresa humana. Se habla del principio vital que entre griegos es *Nous* y *Pneuma,* tan concreto, que aún se oye su sonido sin que se sepa de dónde viene ni a dónde va. El espíritu simple llega al fin a concepto clarísimo como el Espíritu Santo de la Teología: el Espíritu mantenedor de los orbes que los primeros Padres del cristianismo describieron diciéndole *Espíritu Santo Espermático,* seminal, creador. En su *Apología de la Religión Cristiana* Justino Mártir (muerto en 165) sustenta su teoría del *Logos Spermátikos* "derramado por la Sabiduría Eterna en todos los espíritus, para que pudiera el hombre elevarse, aun por las solas fuerzas naturales, a una intuición o conocimiento parcial del Verbo diseminado en el mundo, aunque su completa manifestación y comunicación por obra de Gracia sólo se cumple mediante la revelación de Cristo".[1]

---

[1] M. Menéndez Pelayo: *Historia de los heterodoxos españoles.* Tomo I. p. 277. Santander. 1946.

MISTICISMO RELIGIOSO VERSUS MISTICISMO FILOSOFICO

d) El valor religioso, que se impone en general donde todo creyente, tiene jurisdicción así también en el plano de lo que pudiera llamarse aristocracia del espíritu, entre los privilegiados capaces de encontrar caminos de relación más íntima con la realidad última que en Deidad personal se incorpora. La experiencia mística capaz de llegar a su manifestación más alquitarada tiene valor moral y por ende social. "Lo eterno está en lo presente, en todo instante dotado de valor, en cada rayo de sol, en el esfuerzo que toma por divisa ¡Excelsior! Vivir la vida eterna en medio del tiempo, ésa es la verdadera inmortalidad, haya o no haya otra. La distinción entre el fin y el medio se desvanece en semejante momento, en un esfuerzo tal, y hasta se desvanece siempre allí donde hay una vida personal y verdadera. Y con ello se desvanece también la distinción entre la religión y la moral, porque la religión entra en la moral..."[1] Es como decir que el misticismo sano promueve y fomenta una moralidad superior, según se demuestra en la vida de los santos, como Francisco, como Teresa, como Eckhardt. Pero aun en su raíz etimológica el misticismo indica cosa aparte de la común y corriente. La palabra viene del verbo griego *Múein* que significa "cerrar los ojos"; *Mústes,* el substantivo, señalaba al iniciado en los Misterios.

"Misticismo sano", con todo, predica su contraria de enfermo. Todo místico se endereza y empina hacia la realidad última por vía directa que deja de lado todas las demás, inclusive la del intelecto. El místico así empinado siente impulsos de volar tan sólo para darse cuenta de repente de que le faltan alas. A la hora de buscar la realidad última cae en que el Objeto de sus anhelos está más allá de lo real, más allá del ser mismo en tierras ignotas o cielos nublados de un nihilismo filosófico y una contra-

[1] H. Höffding: *Filosofía de la Religión.* Madrid. 1909.

dicción religiosa. En llegando aquí se encuentra quizás la explicación del rigor férreo con que la Iglesia Católicorromana ha tratado siempre a sus místicos, en esfuerzo desmedido de impedir la "comunicación directa" con "un mundo del que no se puede pensar".

En efecto, el misticismo —todo misticismo— alcanza en cuanto más se refina, las lindes del panteísmo, aun cuando se trate de un panteísmo diluido. El interesado se encuentra de pronto haciéndola de eje entre dos polos: polo del panteísmo a secas que mantiene que "Todo es Dios", y polo del misticismo extremo que dice que "Dios es Todo". Este segundo resulta en ultimidad forma de "panteísmo teísta" en lo que hace a su interpretación religiosa de la realidad, porque en todo caso siendo místico tiene que ser religioso. Aquí la contradicción: porque el misticismo no pretende ser panteísta; pero queda en riesgo de serlo, caso de no mantener la distancia de protocolo que se impone entre Dios y Mundo, y entre Hombre y Dios. La vía otra, aparte de las trilladas por el común del pueblo, lleva a borrar la distinción entre Dios y el Mundo, a eliminar la distancia, a caer en la inconsciencia, porque el método ha echado por la borda, de antemano, la manera intelectiva y racional. Se anda, pues, por la tercera vía cognitiva —con Spinoza enfrente— y en piso fluctuante de tremedal o tembladera, porque es de noche: así quien se entrega por entero en brazos de la intuición arracional. Por eso es que en toda instancia el misticismo tiene que ser forma religiosa de élite y aristocracia, de los pocos y escogidos capaces de meterse a la ventura por pagos de la sombra intensa de allende los horizontes de la luz que no se ve.

¿Adónde te escondiste,
Amado, y me dejaste con gemido?
Como el ciervo huíste,
Habiéndome herido;
Salí tras ti clamando, y eras ido...

En suma, el misticismo es florecimiento de altura, de los niveles más refinados del desarrollo religioso. Su contraparte primitiva se tendría en el éxtasis de los poseídos, al modo de las procesiones de Eleusis, o de los paroxismos frenéticos de los derviches brincadores. Con todo el respeto que se merecen los místicos de las grandes religiones es de apuntarse que el misticismo en cuanto práctica es un tanto peligroso para la salud del alma, en cuanto debilita la función racional y práctica de la religión cotidiana. Al punto y como ejemplo de freno espiritual de todo desvarío, se ha de mentar la importancia de la técnica paulina, envuelta en su frase famosa, "Ya no vivo yo, pues Cristo vive en mí..." Con el gran místico que fue el Apóstol el problema del Objeto se resuelve automáticamente, ya que el fin a alcanzar por el devoto consiste en identificarse con el Cristo de tal modo que la identificación se le traduzca en vida social santa; y no en fusión de su alma con la Deidad abstracta del *teopanteísmo.*

Por supuesto que, por contraste con las definiciones anteriores, el término misticismo admite una popular un tanto ambigua que lo lleva a significar algo como religión intensa o estilizada. Hay quien tenga al misticismo por combinación de sentimiento e idea, en el conato de aprehender la realidad divina a la simultánea, con el intelecto y con el corazón. Lo que pasa es que hay a) el misticismo filosófico que es teórico y especulativo, y b) el misticismo religioso que es práctico, como el de Teresa de Ávila que convierte los cacharros de la cocina en vasos del altar del Altísimo. El místico práctico vive en tesitura de "A Dios rogando y con el mazo dando"; por eso es que no se hunde en el tremedal de la especulación, pero sí logra cierta medida de comercio directo, personal, con la Deidad, afuera del rito y el sacramento y los demás aparatos de la religión formal. En su caso, la Deidad deja de ser objeto a alcanzar, para convertirse en experiencia, de acuerdo con el principio de que quien va en camino ya ha llegado.

En religión formal, el trato con Dios se lleva a cabo en función de obediencia, es decir, de armonía ética; pero en misticismo, aun en el práctico, la comunión tiende a convertir al devoto en paciente, trastornado, al borde de la enfermedad nerviosa, por la acentuación de los trances y las visiones. Con todo, cabe apuntar que en lo histórico el misticismo aparece en toda religión como reacción, y aun como protesta, contra el formalismo inerte de la religión oficial. Cuando la religión se osifica y fosiliza subrayando la letra de la ley y la mecánica del rito, se levanta de remedio la voz individualista del profeta que casi siempre es místico, de la casta de Isaías que escucha voces y ve visiones... "En el año que murió el rey Uzzías vi yo al Señor sentado sobre un trono alto y sublime, y sus faldas henchían el templo, y encima de él estaban serafines..." (6:1, 2). Dígase, pues, que el misticismo sano es de verse como expresión de religión cordial (del corazón y los sentimientos) por contraste con la exageración intelectual de los dogmas y las instituciones...

e) La valía religiosa encuentra expresión mundana asimismo en el procedimiento de la adoración y el culto. El rito le insufla poderío a la creencia y la hace más dinámica, valga decir, misionera. La teoría entera de los sacramentos rezuma espiritualidad en función, que no solamente abstracta. El sacramento predica y demuestra la intuición superada del sacrificio que se hace por amor, que no en prendas solamente. Con todo, la prenda tiene su oficio legítimo y valioso también, porque el símbolo se impregna de la cosa simbolizada y con ella comparte esencias substantivas. Aquí el peligro a que se ven expuestas las grandes religiones ritualistas y sacramentales, de que lo uno desplace a lo otro, como cuando de la veneración se pasa a la adoración; como cuando la misma cruz del cristianismo llega a tornarse fetiche permanente, y aun momentáneo. Lo que es más, el símbolo abstracto en su especie de dogma inmutable es capaz a su vez de usurpar el solio de lo que representa en términos de lenguaje.

f) Otra valía de la serie se tiene en que la fe religiosa, donde fe se toma por confianza, fomenta el coraje del individuo y le acera la voluntad ante las crisis, puesto que le ahuyenta el temor y lo empina por encima de sus circunstancias. Se habla aquí de fe castiza, que "es voluntad impelida a la acción por el valor; es como decir, acción de acuerdo con lo que uno tiene por verdadero. El conocimiento no puede tomar el lugar de la fe, porque hay un conocimiento alto y una erudición elevada que bien pueden coexistir con una parálisis de la voluntad..."[1]

g) Todavía más, aun como mera idea, la creencia en la conservación de los valores tiene valor en sí, aparte de sus resultados. "La fe religiosa es la convicción de una estabilidad, de una certidumbre, de un enlace no interrumpido en la relación fundamental del valor y de la realidad, por grandes que puedan ser los cambios a que estén sometidas las condiciones de esa realidad y, por consiguiente, las apariencias empíricas del valor... El objeto de la fe es la conservación de los valores, pero la existencia de la fe supone, por sí misma, testimonio de la conservación del valor en una personalidad particular. En sus formas más sencillas y puras, la fe nace involuntariamente; pero esto no le impide ser materia de voluntad si tomamos la palabra voluntad en un sentido amplio..."[2]

h) Finalmente y por lo que hace al religioso individual, es decir, al creyente, el hecho psicológico comprobado en la práctica humana es que la profesión de fe, el testimonio personal, la proclamación de la experiencia *urbi et orbi* —todo ello— se traslada y se sublima en renovación y remozamiento de la voluntad buena; porque quien proclama su fe lo que hace es invitar a los demás a compartir un bien que el proclamante tiene por supremo. La convicción mostrada en la proclama, *caeteris paribus*, causa simpatía e invita a la comunicación, con lo que se ve enriquecido el valor social de la comunidad.

---

[1] S. M. Thompson: *Philosophy of Religion*. Chicago. 1955.
[2] H. Höffding: *Filosofía de la Religión*. Madrid. 1909.

21

LOS VALORES DE LA RELIGION

a) EL VALOR ETICO DE LA RELIGION

Hasta aquí se ha considerado el valor religioso como fuerza fomentadora del valor moral. Ahora, dando por buena la premisa de que religión y moral tienen su punto de encuentro y aun de síntesis en la vida del individuo, y de la nación, se pasa a analizar el valor ético de la religión de cumbre: 1) directo y 2) indirecto.

1) *El valor directo de la religión ante la moral* se encuentra en la experiencia religiosa misma. La experiencia tiene su fase pública de culto y proclama, como ya se ha visto; la fase privada es la de la oración, que es comercio personal, de diálogo en plano de intimidad, con la Deidad. La práctica de la oración ha salvado a más de un maestro y a más de un santo, de "caer en tentación", es decir, de irse por la línea de menor resistencia en su vocación. Experiencia religiosa que en oración personal se exprime quiere decir hundirse el que ora en las aguas lustrales de la santidad, para volver al plano de la experiencia pública impregnado de fuerza y vigor que de cierto energizan e imantan el ambiente social.

2) *El valor indirecto que a la ética le significa la religión* se hace evidente en cuanto se reconoce que en la segunda se tiene dínamo constante de buen querer, de voluntad buena. La religión como constante ética de voluntad buena se registra en la historia desde los tiempos del totemismo explicado a la manera de Emile Durkheim, en que el grupo religioso y el grupo social son uno y el mismo; en que el acto religioso es el acto social por

antonomasia; en que lo público que es lo cívico, se hace uno con lo privado que es lo espiritual. En psicología el hecho es que "la religión pura y sin mancha", valga decir la del ideal mencionada páginas atrás, siempre da muestra de celo en el fomento de los valores morales superiores relacionados con el bienestar de la sociedad.

b) EL VALOR SOCIAL DE LA RELIGION

Bienestar semejante enfoca el análisis en lo que sea *el valor social de la religión.* Claro que en vista del párrafo anterior se puede sentar que la religión es macizo de jardín donde florecen la justeza, la amistad, el amor del enemigo, el altruísmo de León Tolstoi, en suma. Con todo, y a la luz del expediente histórico, cabe contemplarle a la medalla religiosa sus dos caras.

1) Se tiene en primer lugar, y ante el problema de la guerra, la tesis optimista de que la religión es el único medio posible de establecer la paz en el mundo. Se afirma ingenuamente que en cuanto se funde el reino de los cielos en la tierra, la paz será un hecho en tesitura de cumplimiento de la antigua profecía: "...y volverán sus espadas en rejas de arado, y sus lanzas en hoces..." (Isaías 2:4). Pero el hecho histórico es que el Reino todavía no viene y que a la presente la visión del profeta se exprime al revés, en un mundo como el alemán de la segunda guerra en que la mantequilla se tornaba cañones. O bien en otro como el contemporáneo de los Estados Unidos donde la economía es de grosura tanta que da para mantequilla y cañones a la vez. En resumen, la afirmación optimista de una religión capaz de establecer la paz entre las naciones resulta exagerada.

2) Por el contrario, se tiene la afirmación enemiga de que la religión ha sido el motivo principal de guerra a través de las edades. Y se hace lista larga y bien documentada de las guerras de religión sufridas por la especie, con especial acento en la de los treinta años anteriores a

la Paz de Westfalia de 1648. Se menciona en lo particular el mahometismo como religión de espada que en su apogeo invade medio mundo con la orden de Mahoma en la punta de una lanza: Convertirse o morir. Se menciona por supuesto la belicosidad cristiana cuyo ejemplo señero se tendría en la vida y las hazañas de próceres de Occidente como Rodrigo Díaz de Vivar, sitiado en Valencia o sitiador de Coimbra de Portugal:

"A la mañana siguiente, la salida del sol da la señal de asalto.

"¡Cierra España! ¡Apóstol Santiago, a nosotros!

"¡Santiago! ¡Santiago!

"La tierra cruje de carros, corren los caballeros en carreras locas de un lado para otro, una plantación de cruces se agita en manos de los cristianos, entre lanzas y espadas. Se agarran al aire las escalas de cuerda e hileras de hombres trepan, trepan hasta tocar el cielo; los arqueros tañen sus cuerdas de muerte con ternura musical. La cristiandad se balancea en cien arietes, vomita en mil catapultas.

"El Campeador brama órdenes entre el ruido infernal de la reyerta y entre orden y orden demanda al viento:

"—¡Santiago! ¡Santiago, Apóstol, en tu nombre luchamos! ¡Santiago! ¡Santiago!

"Yago, Yago, repite el eco, y algunos juran que oyeron: Ya voy, ya voy.

"A las once de la mañana los castellanos habían tomado una de las torres. Al mediodía se veían obligados a abandonarla. Ganaban ventajas por aquí, las perdían por allá.

"Uno de los compañeros del Cid cayó junto a él con el vientre atravesado. La matanza era horrorosa. El Cid corría como un relámpago de una puerta a otra. Él mismo dirigía las maniobras de seis torres que se acercaban a los muros.

"El rey en persona tomaba parte en el combate. Los soldados, en masa, por una sola garganta enloquecidos voceaban:

"—¡Santiago! ¡A nosotros, Santiago! —y levantaban las manos al firmamento.

"El Campeador con todas sus máquinas rompía ya una puerta y hacia allí volaban cientos de soldados. El delirio subía de tono. Aquello era una fantasmagoría de energúmenos indómitos.

"Machaqueaban la puerta y temblaba el universo. El Cid iba adelante seguro en su Babieca, que rompía el viento con sus pechos...

"—Al ataque, muchachos, sin desmayo —vociferaba el Cid—; firme, firme ahí. Esa puerta será nuestra. ¡Santiago! ¡Santiago! ¡Patrón de España!

"La tropa, en su clamor, repetía: ¡Santiago! ¡Santiago!

"De pronto, rompiendo el firmamento, se oye una voz inmensa que retumba rodando sobre el orbe: ¡Cierra España!

"Y arriba en el espacio, saltando de nube en nube, a galope tendido, viene el Apóstol Santiago, en un caballo blanco, envuelto en una bruma de luz que vibra como un gran viento.

"Todos los perros del campamento aúllan mortalmente, un griterío sagrado sube de la soldadesca frenética. Una ola de locura inunda la tierra y el ejército entero se siente sacudido por un enorme sollozo eléctrico y estalla en un llanto de júbilo y milagro.

"Aumenta la energía en todos los brazos, todo el mundo tiene dobles fuerzas. Triplican los golpes de los arietes y de las catapultas. Crece el ardor indomable en todos los corazones. Todo se multiplica por cuatro, y ante tal empuje cede la puerta principal, rompiéndose en mil trozos.

"Por allí se precipita el Cid al frente de su tromba hirviente.

"Coimbra está tomada."[1]

---

[1] Vicente Huidobro: *Mio Cid Campeador.* Madrid. 1929.

A pesar de todo ello, y como habremos de ver en seguida, la tesis de la religión como almácigo de guerras falla por lo mismo que su contraria: por exagerada.

3) Por contraste con las dos anteriores se tendría una afirmación crítica, a base del examen imparcial de los problemas de la paz que son en efecto problemas de guerra. Indicativo del estado actual de la consciencia guerrera de las naciones resulta el hecho de que en todas las representadas —unas ochenta y más— en el Organismo de las Naciones Unidas, todas ellas tienen sus ministerios de defensa y guera; pero no hay una sola que mantenga una secretaría del despacho de la paz. Por tanto, una posición crítica ante la parte que la religión tenga en los asuntos de la guerra y de la paz llevaría a reconocer en buena parte la afirmación de que hasta aquí la religión ha sido factor de guerra. Es decir, la religión común y corriente, la que se tiene, la que por este capítulo no cumple con el requerimiento de su consciencia de lo divino.

En la misma actitud de imparcialidad, la posición crítica llevaría a distinguir entre religión común y corriente y Religión con mayúscula; llevaría a recalcar el punto del gran ruso en su tesis de "Dignidad de Cristo e indignidad de los cristianos".[1] Pese a las fallas de la práctica, el hecho religioso puro se mantiene en pie. Mientras tanto que valga la idea del Dios de Cristo, que es Dios Padre, subsiste la doctrina de la paternidad divina y su corolario inevitable de la fraternidad universal de los humanos. Lo que es más, admitido que la buena voluntad es un hecho social, y que tal voluntad depende de la consciencia moral, se tiene que admitir luego entonces la presencia de la religión como nutriente de tal consciencia. Con todo ello se llega a la ciencia de que el hecho religioso es hecho omnipresente aun cuando se vea manchado por la tinta negra de las flaquezas humanas que en pensamiento teológico se agrupan bajo el marbete consabido del pecado original.

[1] N. Berdiaev: *El sentido de la Historia.* Barcelona. 1936.

Todavía más, una evalución crítica de la religión como fenómeno social se refiere más bien al comportamiento de las iglesias y sus jerarquías, que no al carácter intrínseco del hecho religioso. Aun así, la evaluación tiene que ser temporera, "hasta esta fecha", porque se trata de un procedimiento en marcha, con siglos de siglos por caminar todavía. La crítica que se hace recalcando las fallas de la religión organizada en iglesias es índice de que hay en redor un clima moral y por ello religioso que lleva a los humanos a evaluar, o sea a comparar lo practicado con lo ideal.

c) EL VALOR ESTETICO DE LA RELIGION

En general se mantiene aquí que la religión estimula y exalta los sentidos de lo hermoso y lo sublime. Claro que a esta altura se anda en terreno del arte. Se tiene en mientes esa cualidad indefinible que al objeto le confiere valor universal, esto es valor digno de contemplar como fin en sí. De donde que arte se defina diciendo que es la técnica que sirve para fomentar el valor estético. Estaríase por tanto con la interpretación artística de lo religioso. Por tal capítulo valgan, para su examen, las tres posiciones de costumbre en este ensayo: afirmativa, negativa, crítica.

1) Hay la afirmación estética del misticismo restringido y unilateral, de una sola dirección. La posición mística reza al efecto de que *Dios es la única belleza* digna de contemplar, con lo que el mundo entero de naturaleza quedaría fuera del dominio de la estética. La afirmación, por ello, resulta exagerada.

2) La negación correspondiente, exagerada a su vez, se exprime en *iconoclasia* frustránea. Ejemplo de la tal se da con Oliverio Cromwell que ordena cortarles las narices a las estatuas de los santos de las catedrales británicas. La nota antiestética se da aún hoy dondequiera brotan

notas crudas en cierto tipo de "avivamiento" popular. Del mismo capítulo: la musicología semisagrada, a base de traducciones de himnos, coros y "coritos" por parte de personas que no dominan los rudimentos de la sintaxis, y menos aún los de la métrica, máxime cuando semejantes composiciones se perpetran con música "sincopante" de primitivo ulular.

3) Una estimativa crítica del fenómeno religioso en su expresión estética llevaría a reconocer que en lo histórico hay elementos religiosos que resultan neutros en función de estética; y los hay negativos; y positivos también. El elemento neutro sería de indiferencia ante los títulos del rito y la simbología. Tal por ejemplo, el que se envuelve en la posición extremadamente intelectualista de cierto protestantismo que pone la homilía como centro preponderante de la adoración, dando por supuesto que la comunicación con la Deidad es exclusivamente mental, y que queda en boca del predicador, con el grupo de creyentes reducido a un máximum de pasividad. Por sus insistencias antiestéticas son de mencionarse el puritanismo primitivo, el islamismo y el judaísmo ortodoxo enemigo de las imágenes.

En su desarrollo histórico, la religión de altura muestra elementos positivos en lo referente a la apreciación de la belleza. Estamos, amigos y enemigos a la par, en que la religión le ha aportado al arte en general sus temas mayores de elevada inspiración en la arquitectura, en la escultura, en la música, en la poesía, en la literatura, en el rito mismo. Huelga mencionar nombres como los de Bach y Palestrina en la música y los de Rafael, Miguel Angel y Leonardo en la eclosión entera del Renacimiento italiano, y los milagros del gótico que se congela en toda una selva primeval de granito que dispara sus copas a la altura en forma de catedrales. Etcétera, etcétera, etcétera. Ítem más, la religión genera estética y promueve las artes, a la indirecta, en cuanto estimula y hace crecer la mora-

lidad, y la paz, y el bienestar económico de los particulares y el refinamiento moral de las naciones...

d) EL VALOR HIGIENICO DE LA RELIGION

El tema se puede iniciar con la frase *Mens sana in corpore sano* por delante, porque la religión de altura aboga por la buena salud; y porque en la frase se proclama un ideal de higiene omnicomprensiva, abarcadora de lo mental, lo moral y lo social. Sean las tres posiciones de regla: afirmativa, negativa y crítica.

1) Hay la afirmación exagerada que reza que la religión es una especie de cúralotodo suficiente para resolver todos los problemas de la salud. Por este concepto se han de mencionar la doctrina de la "ciencia cristiana" que parte del principio de la negación del mal físico; y también cierta forma de curanderismo iletrado como el de las unciones con aceite y otras prácticas que dan la impresión de una magia anacrónica. En tercer renglón, la creencia vestigial de que la mala salud es en efecto acto de Dios que con ella aflige al enfermo por sus pecados. Tal la teoría del Kismet mahometano, de que intentar la curación del enfermo fuera tratar de frustrar la voluntad divina.

2) La fórmula de negación exagerada, por el contrario, sostiene que la religión es mala para la salud; que la castidad es nociva; que el ascetismo es antisocial. Entre los sostenedores de la fórmula los hay que aun el día de hoy critican a la religión por las instituciones filantrópicas que alienta y patrocina, porque así promueve la supervivencia de descalificados que sería mejor que se murieran... En resumen de esta tesis, la religión no tiene valor alguno en lo que al bienestar del cuerpo se refiere.

3) La tercera posición toma en cuenta la primera y la segunda, de acuerdo con el principio de Hegel, de que la verdad se encuentra en el centro de la tensión. El curan-

derismo queda fuera del concepto elevado de religión; el ascetismo es antihigiénico; hay mucho de superstición en la creencia de la eficacia de la oración en situaciones concretas en las que Dios se ha pronunciado con anterioridad y por medio de las leyes de su naturaleza.

Todavía dentro de la tercera posición y ahora por el lado positivo se impone apuntar el valor que la religión le aporta a la humanidad en términos de salud. Baste con hojear la historia entera de las misiones médicas y la obra de las hermanas de la caridad que han cubierto de hospitales, literalmente, la superficie del globo. En todas partes, los hospitales misioneros han sido modelos de nuevas y mejores instituciones creadas por el Estado ante el ejemplo de devoción de los apóstoles de la salud. Menciónese aquí el nombre de Alberto Schweitzer de Lambarene, misionero de Cristo antes que médico, antes que filósofo, antes que historiógrafo, antes que musicólogo y crítico de arte.

Por lo que hace a la influencia reflejada, de luz indirecta, del hecho religioso, valga apuntar la reciente conversión al evangelio cristiano del servicio médico, del millonario americano William Larimer Mellon, Jr., heredero de la gran fortuna de su nombre, quien ya de edad madura sintió el impacto de la personalidad de Schweitzer y se alistó en sus filas, para irse a la villa de Deschapelles, en tierras de Haití a levantarle hospital a la humanidad doliente, con su gran fortuna; él y su esposa. Cabe añadir que nuestro hombre, una vez tenida la visión, se fué primero a las aulas a estudiar medicina y a graduarse de médico, para ser director del ya famoso "Hôpital Albert Schweitzer".

RELIGION Y PSIQUIATRIA

A manera de colofón del concepto quede aquí un comentario acerca de la relación que haya entre religión y psiquiatría. Comentario solamente, porque el asunto de-

manda mayor espacio y mejor ciencia de parte de quien apenas sabe de oídas acerca de lo indicado. Hay dos posiciones opuestas, y la intermedia, claro que está. La primera sería la de a) una psiquiatría autonómica que se sabe maestra y señora de los dominios del ser humano en sus manifestaciones de alma y cuerpo, mente y materia, psique y espíritu, etc. En cuanto tal, la psiquiatría tiene a la religión por una de tantas circunstancias psicológicas productoras de complejos, neurosis y demás. Técnica semejante se pudiera calificar, quizás, de psicología sin Dios. Contrapuesta a ella aparece b) una psiquiatría al servicio de la religión. A saber, una técnica científica que pone en manos del ministro curador de almas toda suerte de armas y conocimientos acerca del funcionamiento de la personalidad humana, para mejor desempeño de su buena labor. La religión a su vez, en colaboración, le aportaría al psiquiatra intuiciones y atisbos espirituales que quizás no haya logrado en el desempeño de su oficio netamente científico.

Sea en el primer caso, o sea en el segundo, el tercero se impone así: c) el ajuste psiquiátrico es diferente del ajuste religioso. El psiquiátrico es ajuste o compostura y remiendo solamente. La psiquiatría aprieta "tornillos flojos" y aun reconecta corrientes interrumpidas por "circuitos cortos" de la red nerviosa, pero nada más; se limita a volver al enfermo a la normalidad de que gozaba antes de sufrir la "descompostura". He aquí la diferencia: que la psiquiatría, al "componer", no "limpia de pecado", porque ni siquiera conoce el pecado, como que aun le quita el nombre, para hacerlo menos odioso. Conste que el "complejo de culpa", la consciencia de culpa, no es consciencia de pecado. En lenguaje de psiquiatras y psicoanalistas el vocablo "culpa" no quiere decir lo que significa en teología. La culpa psicológica es más bien error de quien por no saber lo que está haciendo no es responsable de su conducta. De hecho, el procedimiento de "cura" consiste en convencer al paciente de que "no tiene

la culpa" de lo ocurrido, de que su malestar espiritual es resultante de imaginaciones y fantasías, más bien que del hecho en cuestión *per se.* Estamos pues en que ajuste psiquiátrico no es ajuste religioso. El individuo reajustado psicológicamente bien puede continuar en la misma condición pecaminosa en que se encontrara antes de sufrir el ataque nervioso. En tal caso continúa en necesidad del ajuste otro, que es el ajuste religioso que consiste en arrepentimiento y confesión de pecado. Ajuste éste que sí "limpia de pecado"...

e) EL VALOR ECONOMICO DE LA RELIGION

Para comenzar se requiere distinguir entre "economía" y "riqueza" y de igual suerte marcar lo que haya de diferencia entre "riqueza" y "bienestar económico". Si se comienza con el concepto de economía, el vocablo se crece en sentido de espiritualidad jamás imaginada. La palabra griega llega al castellano de su equivalente en latín. La *Oeconomia* latina sale a su vez de la griega, que se dice OIKONOMIA, que proviene de OIKONOMOS, que es ecónomo. Pero economía y ecónomo tienen sus raíces griegas de OIKOS que significa casa y hogar, y de NOMOS que quiere decir regla o *ley.* Economía es en efecto, etimológicamente, "ley de la casa", y del hogar. Con lo de las raíces en cuenta, la Economía se refiere al contenido de la casa, inclusive el humano, que es la familia, aunque solamente en lo que toca a alimentar a la mujer, y a los hijos, y a los "clientes" o esclavos. Ya en sus raíces la economía es regla de humanidad porque tiene que ver con la alimentación, con los estómagos de todos los miembros de cada hogar. En cuanto hogareña, la economía primigenia tiene su relación religiosa, por la presencia de los espíritus *lares* y *penates,* por las invocaciones del *paterfamilias* que la hace de sacerdote a la hora de las libaciones y el partir del pan.

Corriendo los tiempos, ya en Inglaterra, Adán Smith *et alios* inventan la ciencia de la Economía política, pero aun ésta tiene sus implicaciones sociales, puesto que es "política". Cabría analizar el proceso de "desespirituación" que sufre la disciplina al adoptar el título más tajante de "economía" a secas que lleva en el hoy con hoy; que ahora ya no sea política ¿querrá decir que ya no es social? En inglés el asunto se agudiza porque en inglés se tiene una *Económica* ("Economics") más alejada de la frase del siglo 18. Con Adán Smith "riqueza" querría indicar "recursos" de las naciones, así naturales como humanos. Ahora se hace necesario distinguir entre "capital de trabajo" y "capital acumulado" que suda réditos sin trabajar. Ítem, que una economía capaz de producir bienestar económico de los habitantes del suelo no tiene que ser grande; basta con que sea suficiente; basta con que los que la administran la sepan repartir.

La economía tiene sus cimientos psicológicos que a menudo no se ven en la consideración del "problema económico". La necesidad de un carácter meramente físico, como el hambre y el frío, se elabora y convierte en "necesidad espiritual". El nivel de vida de una sociedad deja de valuarse en medida de provisiones y abrigo y se levanta en alas de la aspiración y el deseo. La idea misma de "salario" ha perdido su connotación etimológica de sueldo pagado con sal, a la romana, sueldo de criados. Ahora se habla de un "salario natural" y se le define por "salario de subsistencia plena, inclusas las necesidades higiénicas, morales e intelectuales del obrero y de su familia".

La cuestión económica, vista desde ángulo individual se ha exprimido en forma de quebrado propio, con la necesidad (y el deseo) de denominador, y la capacidad de producción de numerador. Con el ideal de unidad por delante, la cuestión se resuelve disminuyéndole el denominador a la fracción, o sea disminuyendo las necesidades y los deseos. Ésta es fórmula de economía de escasez. La otra solución, es aumentarle el numerador al quebrado, o

sea aumentar la capacidad de producción del interesado: economía de abundancia. En todo caso, economía es procedimiento bilateral, de producción y consumo. El consumo, empero, reclama distribución. La producción se frustra y decae si no se distribuye. Un orden económico bien puesto se sabe de memoria las cuatro reglas de la aritmética: no basta con sumar, restar y multiplicar; se impone asimismo dividir. Dividir de aritmética que equivale a distribuir, distribuir que a la postre se sublime en compartir, en convidar como en mesa puesta de familia universal...

Ahora, las tres posiciones de rigor en cuanto al valor económico de la religión: afirmación exagerada, negación exagerada, mediación crítica:

1) En afirmación exagerada se dirá que la religión contiene la única riqueza digna de tener. Ésta es la tesis "peregrina" de la vida espiritual: que este valle de sombra y dolor que es la existencia terrena no es más que escuela y campo de instrucción que cualifique al devoto para la vida futura de después de la muerte, como que "vuestra morada está en los cielos". Tesis de *interim* ésta que bien tenida lleva al ascetismo antisocial y aun fatalista por irrespetuoso de los títulos de la comunidad ante el individuo.

2) La negación es de todos conocida, como que rueda por los claustros y los trivios con el respaldo de los patriarcas de la iconoclasia, Engels, Marx y Lenin. La frase corre que "la religión es el opio de los pueblos". El profesor Leuba,[1] por su parte mantiene que el estado religioso se puede provocar en toda criatura por medio de narcóticos, como el *peyotl* de los indios tarahumaras del norte de México. Como quiera que la filosofía marxista se encuentra ya en declive, su definición religiosa monta menos que de antes. Aun se llega en estas alturas a proponer contra tesis diciendo que "el marxismo es el opio de los

[1] James H. Leuba: *The Psychology of Religious Mysticism.* New York. 1956.

comunistas". Con todo, la figura del narcótico tuvo su razón de ser, en vista de una religión en su período de desintegración y deterioro, dondequiera que las iglesias se tornan establecidas y oficiales, dondequiera se identifican con gobiernos de tiranía...

3) La posición crítica lleva a reconocer que a) dondequiera la religión degenera en clericalismo ahí manda la jerarquía. Donde los sacerdotes ejercen poderío civil el pueblo pierde la gana y el apetito económico de acumulación de bienes, porque tiene la convicción de que la iglesia retrógrada se los habrá de confiscar de este modo o el otro. Claro que en nuestro tiempo la hegemonía eclesiástica, en todas partes, se ve postergada y disminuida por la omnipresencia del Estado en todas las actividades del individuo y de la sociedad.

b) Por el otro lado, la religión sana de mira empinada, le sirve de estímulo a la sociedad y de acicate al individuo en la promoción y el fomento de una mejor vida económica, comenzando con ese factor *sine qua non* que se tiene en la alimentación. A todas vistas anatómicas, las criaturas humanas fueron creadas con estómago, del mismo tamaño que requiere el mismo volumen de alimento; pero hay más, que el hombre llega a la vida dotado de los mismos gustos gastronómicos y por tanto la comida debe estar al alcance de todas las bocas, de suerte que el pavo trufado y los jamones de cerdo se repartan por igual que las patatas y los cereales. La sociedad decae donde los pocos comen jamón y los muchos habichuelas tan solo. El problema de la abundancia y la escasez no afecta el principio este de la igualdad gastronómica, porque así como en tiempo de abundancia los frutos de la tierra de Dios y del ingenio del hombre se han de repartir porque hay para todos, así también, en tiempo de escasez, el imperativo sería de repartir los males, equitativamente también, como pasa en tiempos de guerra moderna cuando escasean los abastos y la provisión se raciona para que haya para todos.

c) La religión sujeta a comparación con sus hermanas se sacaría el premio y sería la escogida en cuanto fuera una que a sus creyentes les inculcara hábitos de industria y ahorro con mira a la prosperidad. En estos tiempos en que la humanidad corriente sufre las desilusiones de sistemas colectivistas que en el poder han fracasado, cabe acentuar el aspecto positivo del sistema de economía libre, dentro de cuya función se pueden desarrollar cualidades de carácter individual que a la larga llevan, con la fórmula de Stuart Mill, al mayor bienestar posible para el mayor posible número. El papel que en esta realización desempeñe el hombre religioso —y que demuestre el valor económico de la religión— dependerá del grado en que la iglesia dada, con sus doctrinas y su conducta, desarrolle en él, *pari passu,* la ambición de mejoramiento económico y el sentido de justicia política que le obligue a ver en cada prójimo un hermano. El fin de la jornada económica, con todo, no es otra cosa que el comienzo de la promoción política del siguiente apartado.

f) EL VALOR POLITICO DE LA RELIGION

A la par que "Economía", el vocablo "Política" tiene hondas raíces espirituales que vale por decir fundamentos religiosos, si seguimos en que la sociedad es una y en que su origen se encuentra en el altar del sacrificio de pleitesía a la deidad invisible. Política es lo de la *Polis,* que era la ciudad-estado de los antiguos helenos inventores del arte de la gobernación democrática aunque fuera rudimentaria y restringida, porque los famosos *Demos* de Atenas eran en efecto "ghettos" cerrados a los ilotas constituyentes del grueso de la población. Si política es arte y ciencia de gobernar, al tratarla se da por supuesto un gobierno. El gobierno es indispensable para que haya Polis; pero gobierno se ha de interpretar por buen gobierno; se supone que la democracia es el mejor gobierno posible, o si se quiere, el menos malo, pero habría más en la

tesis del profesor Francisco Romero recién sustentada. Nos dirá el filósofo argentino que:

"Quienes no sienten la democracia ni se atreven a declararse abiertamente contra ella, suelen presentarla como un régimen con aspectos buenos y malos, comparable a otros y reemplazable en ciertos casos por ellos. Hay que salir al paso de esta falacia, para cuya justificación se aducen las dificultades y los ocasionales conflictos del manejo democrático, innegables pero que no le afectan en particular porque son connaturales con la vida misma. La democracia no es un régimen de vida y de gobierno comparable a ningún otro. Es la culminación de la evolución moral y social de la humanidad, hallazgo sin duda del Occidente, pero cuyo valor y alcance universales se acreditan por el asentimiento que le prestan todos los pueblos cuando alcanzan la madurez de la inteligencia y de la civilización. Las ideas de libertad, de igualdad y de solidaridad, de dignidad humana, que la informan, no son sustituíbles ni aun superables, y así como no podemos aspirar sino a la vigencia cada vez más completa de esos principios, así no podemos imaginar el progreso social y político sino como un perfeccionamiento del sistema construido sobre ellos. La democracia no es un goce gratuito, sino una actividad continua, una militancia, y exige a cada uno disciplina y esfuerzo, porque es uno de los modos por excelencia de ser hombre en el pleno sentido de la palabra..."[1]

Ahora bien, el desiderátum de este capítulo será de si la religión practicada fomenta y sostiene y bendice ese buen gobierno que a mediados de nuestro siglo se denota y connota con el término Democracia. Las alternativas teóricas de la posición de centro imbricada en la democracia se tiene por un ala en el totalismo (léase estadismo, despotismo, tiranía) y por la otra en la anarquía. La religión ideal aquí preconizada emana su valor positivo en política en cuanto predica un Orden que en Libertad

---

[1] Francisco Romero: *Teoría del Hombre.* Losada. Buenos Aires. 1955.

se concreta. En lo histórico, empero, las iglesias instrumentos sociales de esa religión, se han alineado en los conflictos guerreros, las unas de parte de la libertad y las otras de parte de la tiranía. En el segundo caso el expediente indica la calidad deteriorada de la religión que ha decaído hasta tornarse clericalismo que vale por hegemonía de sacerdotes movidos por intereses malsanos. Por lo contrario, el motivo religioso legítimo ha sido motor de revoluciones y movimientos en pro de la libertad. Por ejemplo concreto se pone el caso de la insurrección de los campesinos alemanes en el siglo 16...

A) El valor político de la religión se hace patente 1) en cuanto fomenta el sentido de solidaridad humana. Pese a las aberraciones de los clericalismos, permanecen en pie a lo largo de los tiempos esos principios incontrastables provenientes de la doctrina de la paternidad de Dios, como el que se encierra en la frase: "porque todos somos hijos de Dios y por lo tanto hermanos"; 2) de donde que asimismo la religión mantiene y enriquece el interés en los altos valores humanos, donde esos valores son el flúido vital que mantiene en movimiento los mecanismos de la cultura y los aparatos de la civilización; 3) y es la instrumentalidad espiritual que tiene que ver con la consciencia del individuo y que en principio y práctica se la afina, haciéndolo más consciente aun de su relación con el prójimo, y con sí mismo, y con el Cosmos, y con Dios (aquí lo de Max Scheler del puesto del hombre ante la realidad total); 4) toda religión de cumbre en función de intelectualidad, de teología bien fundada, es vehículo de progreso porque propicia el cambio, enrumbándolo por vías de salud social; 5) aquí la función de fiscal y auditor y profeta que la religión tiene ante su mundo: la religión es la fuerza mejor cualificada para salir por los fueros de la justicia cuantas veces se vea ésta amenazada por fuerzas vivas dadas, y aun por "el mal gobierno", como fué el caso de los numerosos clérigos que

se alistaron en las filas de la independencia americana y que aun la iniciaron, como el Cura Hidalgo y sus colegas Morelos y Matamoros en la Nueva España de 1810; 6) toda religión de cumbre, por serlo, se entrega por entero a promover y conducir las causas de la sociabilidad, de la amistad entre pueblos y naciones, de la paz y, en suma, del humanitarismo militante que por sus frutos se justifica.

B) Por la vía opuesta se pondría lo negativo, lo que pudiera calificarse de *desvalor* político de la religión. Se entiende que, en cuanto negativa, se trata de una religión desnaturalizada, sobre todo en casos en que la institución humana que la incorpora se ha tornado poderosa en sentido humano, valga decir, en cuanto las fuerzas de la carne subordinan a la fuerza del espíritu. Se tiene en cuenta que en cuanto iglesia, la religión queda sujeta a las leyes del deterioro de que han de sufrir todas las instituciones humanas. La iglesia, en lenguaje de Berdyaev,[1] es institución *teándrica,* divina de origen pero humana de conducta y forma. Estamos con el principio popularizado por el *lord* Acton, de que "el poder tiende a corromper; y el poder grande a corromper grandemente". Andan por ahí unas gráficas, basadas en atisbos de Michelet,[2] descriptivas de la presencia del milagro en la Iglesia cristiana de los primeros tres siglos. La curva de los milagros se ve en descenso continuo hasta llegar a su nivel mínimo hacia la época de Constantino y la adopción del cristianismo como religión oficial del Imperio Romano. La otra curva es la del poder institucional de la misma Iglesia, que se ve en ascenso hacia la misma fecha. Es que el milagro divino y el poder temporal nunca coinciden, como que una religión débil en lo mundano depende de lo divino para subsistir, mientras que la poderosa cuenta con recursos seculares que le permiten vivir sin apoyo superior.

[1] Nikolai Berdyaev: *El sentido de la historia.* Barcelona. 1936.
[2] Julio Michelet: *Resumen de la Historia moderna.*

Claro que entonces ya no es religión de altura, que lo será de valle y lodazal; aun más, ya no será religión sino que promoción de política mala como pasó con el cristianismo de la Baja Edad Media y los papas del Renacimiento que con sus excesos produjeron, dentro de su mismo seno —pues que los reformadores todos fueron clérigos—, el movimiento de la Reforma y la fundación de las varias iglesias nacionales ajenas al primado de Roma.

Por concepto de desvalor, pues, se ha de señalar la presencia de la teocracia resultante de una premisa incompleta. La teocracia se instala pretendiendo ser "gobierno de Dios" cuando en realidad es gobierno de sacerdotes. El supuesto falso consiste en creer que el "hombre de Dios", por el hecho de serlo, será asimismo buen gobernador. En la religión hebraica de antes de la transmigración babilónica Moisés la hace de caudillo que sube al monte sacro a recibir instrucciones directas de Jehová. Pero el expediente bíblico, de los libros de Jueces, Samuel y Reyes, a través de los Salmos y las Profecías, da fe de que el pueblo de Israel rechazó siempre la idea del señor terreno absoluto, porque siempre se sintió súbdito directo de su Dios. Cuando Israel pide rey, Jehová se siente ofendido, y le dice a Samuel profeta: "Oye la voz del pueblo en todo lo que te dijeren; porque no te han desechado a ti, sino a mí me han desechado, para que no reine sobre ellos..." (I Samuel 8:7). Ello es que a lo largo del desarrollo de la idea mesiánica, el pueblo hebreo siempre tuvo al rey, y al sacerdote, y al profeta, y aun al mesías, como especie de virrey terreno del Dios de los cielos, rey directo de Israel.

Sin embargo, la noción teocrática ha prevalecido. La filosofía del poder temporal de los papas de Occidente se funda en cierto modo en la tradición virreinal de Israel, pero asimismo degenera todavía más con la teoría de un imperio terreno del papa como el de los Estados pontificios de la edad moderna y el Estado putativo de la Ciudad Vaticana en nuestros días. La teocracia, valga decir, el

teocratismo, ha encontrado expresión en otras partes de la cristiandad también. De tal naturaleza serían el gobierno de Juan Calvino en Ginebra, y el gobierno de las colonias de la Nueva Inglaterra, si bien en este último caso el hecho de la teocracia se veía respaldado por la voluntad popular. El caso, más bien, fué de coincidencia del consistorio y la municipalidad. Se tiene también la teocracia de Brigham Young capitán de los mormones y fundador de la iglesia que todavía vive en el estado de Utah, Estados Unidos.

A modo de reacción absoluta contra la influencia religiosa en lo político —es como decir, reacción de afuera de la iglesia en turno— se tiene la posición iconoclasta de la Revolución francesa que suprime la religión por edicto, por enemiga del pueblo, pero que acto seguido le reconoce su importancia inevitable al establecer la religión oficial de la Diosa Razón... De categoría semejante, la reacción de la Revolución rusa de 1917, al abolir la religión por venenosa a los intereses populares y al emprender su campaña tan deliberada como científica de instrucción ateísta encaminada a ateizar a las juventudes. Empero, en Rusia misma el Estado se encarga de elaborar una teología marxista, con las leyes del materialismo histórico y la dialéctica inescapable hipostatizadas en forma de presencia divina.

Estamos, pues, en que en veces la religión aparece en la historia en forma de narcótico y opiado, sobre todo donde se la usa como instrumento de terror, y donde a las multitudes crédulas más bien que creyentes se les ofrece el cielo en lo futuro distante, para que mejor aguanten las condiciones de infierno en que viven, como que el infierno en la tierra es un hecho sociológico dondequiera prevalecen el hambre y la miseria, el vicio y la ignorancia, los odios de raza, los atropellos de la personalidad, los despotismos y la guerra. Apúntese también por este capítulo que en más de una vez el entusiasmo religioso ha sido destructor del bienestar común. Dígalo, entre otras, la

actuación de Pedro el ermitaño fautor de la primera cruzada, y dígalo la promoción de las demás cruzadas contra albigenses y moros que han quedado en la historia como manchas horrendas de la religión cristiana.

EL PROBLEMA DE LA PAZ MUNDIAL Y EL PACIFISMO

Por el lado opuesto, en nuestros días, se tienen brotes de entusiasmo religioso encaminado a destruir el malestar común, principalmente en lo que a la guerra internacional se refiere. El movimiento pacifista de inspiración religiosa comprueba que la religión superada es fuente de voluntad buena y motor de armonía no sólo en las relaciones de hombre a hombre pero también en las de pueblo a pueblo. Sin embargo, al pacifismo contemporáneo se le señala como punto débil que se echa a cuestas una carga imposible de llevar a la hora de ejercer influencia sobre las policías guerreras de los gobiernos. La búsqueda de la paz comienza desde luego con la definición de lo que la paz sea. Por paz se entiende una actitud espiritual, que no un estado de quietud, cual el de tregua que siempre ha habido entre guerra y guerra. Ítem, que una cosa es la paz colectiva sujeta al beneplácito de los gobiernos, y otra la paz individual, consanguínea de aquella que sobrepasa el humano entendimiento. Hay un pacifismo militante que se encamina a "pacificar" a la comunidad primero con objeto de que el individuo disfrute después de tranquilidad. El procedimiento en tal caso sería de lo grande a lo pequeño y de lo complicado a lo sencillo. La posición opuesta es la del pacifismo que comienza con el individuo y lo hace pacífico para que él a su vez por vía de contagio pacifique a la sociedad que lo incluye.

Desde un punto de vista, así como también desde el otro, el problema de la paz involucra el problema de la patria. A mediados del siglo 20, para bien o para mal, patria y estado se tienen por una misma cosa. Lo que es

más, gobierno y estado se identifican. Hoy por hoy, donde las naciones capaces de hacer la guerra, toda policía nacional o interna, es asimismo policía extranjera. Toda policía nacional contemporánea es policía de guerra. Las tensiones ideológicas polarizadas en extremos de democracia y comunismo, Occidente y Oriente, cristianismo y ateísmo, etc., resultan secundarias ante la realidad fundamental de las presencias nacionales, es decir, de los intereses patrióticos de sendos interesados. En esta interpretación se descarta la teoría del interés económico o comercial como causante de guerra. El mercantilismo florece mejor en tiempos de paz. Hacia 1938, Alemania tenía en jaque comercial a las grandes potencias aliadas de 1914; la mercancía germánica se diseminaba por los dominios británicos y los países de la América Latina. El dictador germano no fué a la guerra por mercados, ni siquiera por *Lebensraum,* que fué por orgullo diabólico, por ansia de gloria guerrera, por élan de desquite requerido por el "honor nacional", es decir, patriótico de la *Vaterland.* Hasta aquí, toda patria ha sido patria guerrera. "Y retiemble en su centro la tierra al sonoro rugir del cañón..."

Punto más vulnerable todavía de la aproximación pacifista al problema de la guerra se tiene en la cuestión de si la humanidad actual tiene derecho a la paz. Más aun, de si esa humanidad la desea de verdad. Queda por definir lo que de obligación individual lleve consigo a manera de cruz individual, un estado de paz. Estamos en que toda paz, y toda guerra, se predica en términos de la economía, y del orden social que en cada patria prevalezca y prive. Un estado de paz universal, para serlo genuino tiene que traducirse automáticamente en estado de economía universal; es como decir, de nivelación de la economía en términos de la capacidad de los unos y la necesidad de los otros. Nivelación semejante les resultaría "inconveniente" a los países, y a los individuos, que tienen más: diferencia de economía entre las naciones

desarrolladas y las desarrolladas a medias o sin desarrollar todavía. De donde que el pacifismo individual monte más alto que el colectivo; de donde que el primero se haya de fundar en cimientos de abnegación, sacrificio, amor del prójimo y la gama entera de elementos altruístas que son religiosos desde la raíz hasta el hueso.

g) EL VALOR CIENTIFICO DE LA RELIGION

Este encabezado de "valor científico" pretende establecer tres relaciones mínimas entre religión y ciencia: la relación que entre las dos haya por capítulo de conocimiento en el terreno propio de la ciencia, que es el de la experiencia física; la relación referente al conocimiento del reino de la epistemología que rebasa los límites de la experiencia física; la relación que haya entre religión y ciencia en el predio de la metafísica, es como decir, en término de la Realidad última.

La religión ante la ciencia. Por adelantado se admite que el campo de las ciencias naturales es el de lo empírico y la experiencia exterior.

La ciencia en cuanto ciencia no ha logrado todavía explicar desde un punto de vista mecanicista, ni aun siquiera realista, ni el origen ni el desarrollo o evolución de la consciencia.

La ciencia acepta los hechos tal cual se le dan para que los describa y los compute en bruto; porque en cuanto se mete con los misterios del "cómo" y el "por qué" ya no es ciencia; que andaría así de intrusa en el vedado de la filosofía. Lo propio se puede aducir en terreno de ética. La ciencia vale y puede en el análisis y explicación de lo que *es,* pero nada sabe de la presencia y alcance del *debe ser.*

La ciencia por necesidad nunca considera las cosas en su aspecto total, sino que se especializa y se concreta a enfocar aspectos dados y definidos de las mismas.

Por tanto, su alcance tiene que ser limitado. La limitación del alcance, empero, parece ser el *shiboleth* de esa nueva ciencia que ha surgido en Occidente de 1905 a esta parte. En la limitación por ella misma admitida reside la valía fundamental del procedimiento científico. Por eso es que a la presente el espíritu científico concebido en tesitura de "humildad ante el hecho", resulta sinónimo casi de "espíritu de verdad", lo que no será óbice para que "La religión que tiene que ver con hechos y valores que no están sujetos de inmediato al escrutinio científico, se vea tentada constantemente por una negación oscurantista de los hechos obvios".[1] Aquí se tiene la contraparte de debilidad crítica, de parte de cualquiera religión que pretenda meterse científica.

La religión respetuosa de su límite, sin embargo, es capaz de ejercer influencia sobre la ciencia por encima y por aparte de la jurisdicción del método científico. Se habla de una acción indirecta, *sub rosa*, que se dijera. Por contraste con la limitación del panorama científico, el alcance de la religión es de radio mayor que el de la otra. Aunque suene a contradicción, vale decir que la religión pesa sobre la ciencia a la hora de la interpretación científica del universo material. Esta afirmación tiene mayor trascendencia después de Einstein que en el siglo 19, porque el mundo científico se encuentra en situación completamente ajena a la de la física de 1898 en que el concepto de materia se fundamentaba en un átomo fiel a su etimología: átomo irrompible; de esa manera se podía hablar de hechos materiales como de cosas duras y concretas. Hoy con hoy, desmenuzada la unidad material en incontables unidades ultramicroscópicas, resuena nueva vez la observación aristotélica de que todo está plagado de dioses; sólo que ahora son electrones, protones, neutrones, mesones, etc., con lo que se forma una nueva especie de angelología científica destructora de la materia y de los cimientos científicos de la teoría del materialismo ateo.

---

[1] Reinhold Niebuhr: *La tiranía de la ciencia.*

La naturaleza física se revela magnífica en los espectroscopios como semillero de electrones *espirituales* (por cuanto cada electrón llega al punto de ya no ser punto, porque se esfuma). Electrones espirituales son modos de átomos democritanos y *homeomerías* preñadas de *spermata* presocrática, que justifican de presente en las partículas infinitesimales de la teoría física de la creación constante y continua de los ingleses Fred Hoyle, Herman Bondi y Thomas Gold: partículas que se congregan y conjugan en el vacío y en tesitura de comunión sideral —como en noche de bodas infinitas— a formar polvo cósmico, estofa sacra destinada a crecer y desarrollarse en átomo primero, y después en nébula, y en nebulosa, y en astro, y en sol, y en sistemas planetarios y galaxías. Todo ello a la hora en que estas líneas se lean, de igual modo que en el momento primero en que Elohim dijo: la luz sea, y fué así...

Por tanto la religión con sólo crear y sostener un punto de vista espiritual —aledaña ya de la electrónica— incrementa y corrobora los intereses de la ciencia y así logra que los científicos se den cuenta de otra espiritualidad más concreta destinada a extenderles el alcance de la visión. Se debió poner alcance de la fe. De verdad la ciencia siempre ha tenido entre sus *modi operandi* el elemento de confianza y fe: fe religiosa destinada a fortalecer la fe científica.

CAPITULO SEXTO

22

LA RELIGION Y LA EPISTEMOLOGIA

Por lo que hace al conocimiento, y a su teoría, el enfoque entronca con el capítulo anterior, del conocimiento indirecto (página 126). Estamos en que hay diversidad de conocimiento; en que el vocablo puede tomarse por ambiguo; porque la distinción es indispensable: que hay conocimiento religioso que difiere en contenido del conocimiento empírico. La religión tiene su predio aparte; el conocimiento religioso no es conocimiento científico en sentido de cómputos y laboratorios. Aquí la ambigüedad: que el científico y el religioso, ambos a dos, son conocimiento en lo que toca al sujeto conocedor, pero en cuanto al objeto conocido, difieren, porque el científico o empírico es conocimiento de cosas o sea entendimiento de fenómenos; mientras que el religioso es conocimiento de objetos que quedan allende el alcance científico. "Conocer" en religión es conocer dioses, espíritus, valores. La naturaleza epistemológica de lo religioso se atisba en intuición "que sobrepasa todo entendimiento". Se podría exprimir la diferencia diciendo que el conocimiento empírico es *lógico* (de lógica), mientras que el religioso es *lóguico* (con *gue,* de Logos). Aun en el predio religioso se puede distinguir lo *lógico* de la teología, de lo *lóguico* de la experiencia. El conocer religioso no es conocer de hechos, sino de personas; es conocimiento personal. Conocer a Juan de Juanes personalmente no significa saber cuántos kilogramos pesa ni cuál sea su presión arterial. Conocerle a uno el tórax por medio de la radiografía es lo uno; lo otro será conocerle el alma por vía de confianza y corazonada.

El conocer religioso nace de la familiaridad resultante del comercio entre alma y alma, del trato del sujeto no ya con un objeto sino que con otro sujeto. Donde el conocimiento científico es relación de hombre conocedor con cosa conocida, el religioso tiene que ver con dos personas en tesitura de tú a tú. Por esto es que el conocimiento científico se exprime para comenzar, en primera instancia, en forma de creer ingenuo. Hay diferencia de grado y de calidad entre creer científico y creer ingenuo. El científico es creer frío; el ingenuo, cargado de emotividad. Además, el conocimiento religioso se refiere a algo o algos que quedan allende el ambiente inmediato... de modo que la imagen de lo conocido resulta un tanto nebulosa. Estamos en plano de paradoja exprimidora simultánea de nociones opuestas; porque conocimiento de dioses es conocimiento de misterios; y el misterio conocido deja de ser misterio. Plano de la realidad concebida según la etimología griega de la verdad, que era ALETHEIA o revelación como de velo que se cae. Con todo esto no se niega ni se disminuye la validez del conocimiento empírico; sencillamente se apunta la presencia del otro religioso. Estamos, pues, en que el religioso es *también* conocimiento, de al otro lado de la frontera del científico y que, de ser conocimiento habrá de complementarle la función conocedora al científico.

Con todo, y con frase de Galloway: "El problema central que se posita en religión ante la cuestión de la verdad, es el problema de la validez de la idea de Dios, porque no tenemos a mano una prueba estricta de su existencia. Ergo, se nos imponen dos postulados, dos hipótesis de trabajo: a) un campo o fondo último y final (*Grund*); b) un valor absoluto. Estos dos postulados se encuentran ínsitos y se cumplen epistemológicamente en el concepto del Dios espiritual, ético y personal, creador *sua sponte* del sistema entero de existencias individuales; y que resulta ser, él mismo, el Bien Sumo de todos los espíritus

personales..."[1] De tal manera se llega al borde del *sancta sanctorum* de la verdad final y última de la religión...

LA RELIGION Y LA ONTOLOGIA

Toda aproximación ontológica al problema de la religión da por supuestos los datos antropológicos de la misma que se han descrito maguer sumariamente en las primeras páginas de este libro. Los datos valen no tanto por su contenido intrínseco sino por los problemas que proponen. Principal entre éstos, el de la representación concreta e histórica de lo divino, de la Deidad, sea cual fuere la forma empleada por los representantes.

a) Las formas varias y diversas de la idea de Dios en todas las religiones muestran una unidad y una trabadura que se pueden tomar por la *constante espiritual* del intelecto activo del hombre, que se revela en esas formas de lo divino y que las exprime a su manera. La mente humana se ve constantemente constreñida por la obsesión de lo divino que la obliga a manifestarse en idea... predicadora de una realidad subyacente.

b) En tal caso, considerada la religiosidad del hecho humano, y ahora a alturas contemporáneas, se llega a concluir que cualquier Dios digno de una cultura bien desarrollada, y si se quiere de la mejor cultura posible, ha de ser Dios espiritual por una parte y ético por la otra. Se llega a concluir asimismo que cualquier Dios digno de la mejor religión posible, de la religión espiritual por antonomasia, tiene que ser aparte de espiritual y ético, Dios personal... Claro está que la tesis entera aquí sustentada apunta al teísmo como la mejor ideología posible de la Deidad. Por contraste se ha de hacer a un lado la noción panteísta, no ya por heterodoja, sino porque el panteísmo es en efecto un desvarío, una desviación del progreso religioso hacia la filosofía propia. De aquí la dificultad, por-

[1] George Galloway: *The Philosophy of Religion*. New York. 1914.

que la filosofía que se mete religiosa deja de ser filosofía para tornarse estilo de vida.

En estas páginas se pretende mantener la tónica de la filosofía de la religión que sea en todo caso crítica y análisis del hecho religioso primero y del valor religioso a continuación, para llegar si posible fuere, a merodear siquiera por la falda baja del monte inmenso de la Deidad como fuente del ser concebida. La religión no desmerece con ser examinada. La religión consciente de su suficiencia y autonomía, en cuanto religión de cumbre, le reconoce de plano sus títulos a la razón. Dondequiera una religión no se los reconoce, ya se encuentra supina, ya está en las garras del fanatismo y la superstición. O, lo que sería peor, ya habrá retrocedido a etapas trascendidas de siglos, como las del oscurantismo troglodita. De donde que los datos que las ciencias antropológicas y sociales le aportan al conocimiento empírico de lo religioso —si tan sólo en cuanto fenómeno histórico y humano— se constituyan a su vez en problema; porque sus variedades y divergencias hacen que campe por sus respetos en todo el plano intelectual, el problema aleatorio de la verdad última de la experiencia religiosa. Por supuesto que los vocablos "último", "final", "absoluto", son relativos; porque el fenómeno religioso es dinámico, que se encuentra en estado de desarrollo constante; con lo que se sigue que la idea misma de Dios se mantenga en condición de devenir, enriquecida cada día al impacto de las nuevas intuiciones del espíritu humano y las nuevas revelaciones del Espíritu Santo. En la etapa presente de aquel desarrollo se puede observar y aun examinar esa experiencia espiritual del hombre que en el plano de lo social, es decir, de la convivencia, cuaja intelectualmente en aquesta idea de lo divino que por su validez y potencia se impone y prevalece, sin duda que por ser la mejor posible.

En todo caso, la cuestión que se confronta aquí en plano de filosofía de la religión consiste en determinar si la natu-

raleza y carácter de la realidad es tal que justifique el concepto de un Dios tenido por ser espiritual, por ser personal, por ser ético...

LAS PRUEBAS CONSABIDAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Hoy por hoy el concepto de existencia aparece matizado, quiérase o no, por las definiciones de la filosofía corriente que en lo popular parece colocar a la existencia por encima de la esencia, y a la realidad como anterior al pensamiento, con lo que la voluntad resulta por igual modo superior a la inteligencia. Claro que el existencialismo admite variaciones, inclusive la puramente cristiana, con su muestra católicorromana en lo de Gabriel Marcel y su espécimen protestante reformado en lo de Paul Tillich. La posición del segundo se le antoja extrema a más de un ortodojo, y entre naturalistas se la tiene por norma de nihilismo. Tillich asevera que "Dios no existe; Dios es", queriendo decir que toda existencia indica limitación. El Dios del harvardiano es como fundamento abismal de todo lo concebible y en cierto modo imposible de describir. Estamos en que la traducción de la frase al castellano tergiversa un tanto el sentido, porque de antes —antes de la aparición de la nueva filosofía— existir en buen romance equivalía a ser. La equivalencia ésta se nota bien claro en torno a las consabidas por clásicas "pruebas" de la existencia de Dios.

Para comenzar cabe insistir en que los supuestos en que se fundan las pruebas mencionadas no son religiosos, sino generales. En el procedimiento se da ejemplo de una lógica que se mete teóloga, o de una teología con pretensiones de dialéctica. Sea pues la primera:

1) *La prueba ontológica* se puede concretar en una sentencia, a saber, que *La realidad de Dios se involucra en la idea de Dios*. Por aquí Anselmo, Descartes, Spinoza, Leibniz *et al.* Kant somete la prueba ontológica a su

análisis inmisericorde, y la deja mal parada, pero Hegel hace todo su deber por rehabilitarla, y así hasta el día de hoy dondequiera se enseñe teología. A la presente la ontológica se pasea por ahí tan adornada que el propio Cantórbery, de resucitar, no la conocería. En su forma antigua y aceptada, la prueba ontológica representa un modo artificial por medio del cual los sustentantes tratan de justificar su fe — una fe que daban por supuesta a base de otros factores ajenos a la prueba que de esta guisa sería más bien ejercicio de gimnasia teológico-existencial.

2) *La prueba cosmológica* ostenta mejor cimiento que su hermana, porque parte de un supuesto concreto, duro, palpable: parte del mundo o cosmos. En una proposición, *Del carácter del mundo se infiere la existencia de Dios, como explicación del mundo.* Estamos aquí con la teoría de la causa de las causas: que todas las causas van a dar a una causa final. Aquí Platón, aquí San Agustín. Aquí la crítica aguda de Kant al efecto de que la prueba cosmológica no es capaz de aducir un Ser necesario por encima y por fuera de la serie dada de causas. El método de raciocinio que consiste en partir de los hechos brutos de la experiencia y seguir con rumbo al fondo o *Grund* de la misma, es bueno; pero en el caso particular de la cosmológica el principio se aplica imperfectamente, a la unilateral; porque trata la prueba de alcanzar su objetivo dado partiendo de lo empírico, pero a medio camino, se va por un lado...

3) *La prueba teleológica* no es más que extensión de la cosmológica... con adiciones y reformas, que se dijera. La prueba se funda en la presencia del Orden en el Cosmos, y por tanto asevera que *El orden cósmico es prenda y señal de diseño,* por donde que la conclusión se imponga de que *Dios es sin duda la fuente de tal diseño.* Aquí Platón, aquí Bacon. Vale la pena acordarse de que Kant dijo que la teleológica era prueba "a mencionar con respeto". Con todo, esta tercera desmerece y aun falla porque la noción de diseño y fin lleva prendida cierta gemela de un

arquitecto que se ve limitado por las imperfecciones de los materiales con que hace su obra.

Como es bien sabido, estas tres pruebas se presentan en mancomún y se las tiene por íntimamente ligadas. Las tres, muy a la escolástica, dan por supuesta la validez del pensamiento y lo fidedigno de la razón. Ello es que las premisas de las tres se ven insuficientes, por incapaces de llevar a la conclusión lógica de la existencia de Dios. Con todo, lo medieval no es de tomarse por el lado peyorativo solamente, que no todo fué escolasticismo obscuro en la época, como que hubo quien se le enfrentara a Tomás, y como que Tomás en vida no siempre tuvo vigencia. A modo de iluminación de lo positivo medieval valga traer a mientes aquí el juicio del profesor Whitehead: "La aportación máxima del medievalismo a la formación del movimiento científico se tuvo en aquella creencia inexpugnable de que cada ocurrir detallado se puede correlatar con sus antecedentes de una manera perfectamente definida que ejemplifica principios generales. Sin creencia como ésta habrían resultado estériles las realizaciones increíbles de los hombres de ciencia. Será esta convicción instintiva, presente y vívida ante la imaginación la que constituye la fuerza motriz de la investigación: que hay ahí por delante un secreto — secreto que se puede descubrir... Y esta convicción no tenía otra fuente que la insistencia medieval en la racionalidad de Dios... Es a saber, que la fe en la posibilidad de la ciencia —generada con antelación al desarrollo de la teoría científica moderna— será un derivado inconsciente de la teología medieval..."[1]

4) Queda *la prueba moral o ética* de la existencia de Dios. El argumento ético se endereza a comprobar que *En la existencia de Dios se encuentra la solución óptima de los grandes problemas de la vida moral.* Aquí Emanuel Kant con su imperativo categórico, aquí la actualización del mundo de lo ideal por ejercicio de la voluntad de la persona. Con Kant, el yo moral demanda que el bien altí-

[1] Alfred North Whitehead: *Religion in the Making.* New York. 1926.

simo se realice... que se haga su voluntad así en la tierra como en el cielo. El argumento moral se funda por entero en la axiología, en que los valores no sólo valen pero también existen. La prueba destaca el valor moral al proclamar la validez de la jerarquía entera: el *debe ser* es en efecto reflejo de la presencia de Dios en la tierra. Así el Valor se concibe como cara visible de la Deidad en el campo de las relaciones humanas. Así el Bien es objetivo, así queda dentro del reino de naturaleza, y por tanto Dios existe además de ser. Se quiere decir que los valores morales son *cosas;* que no son meras ideas, ni meros ideales capaces de cambiar con los cambios de altura o geografía. Aquí el enlace de lo ético con lo religioso: que sólo la religión es capaz —ahora en su grada de teísmo— de incorporar el Valor absoluto en la Existencia real. Es a saber, que no basta con ser bueno; que se impone llegar a ser santo, o cuando menos ponerse en marcha hacia ello...

5) Quinta de la serie, *la prueba histórica.* En ella se envuelve el argumento llamado *E consensu gentium;* es como decir que la razón única y suficiente de que la consciencia de lo divino y de Dios se halle tan arraigada y tan extendida en los espíritus a través de las generaciones y en todas las culturas tiene que ser Dios mismo. Descartes propone el *E consensu gentium,* pero en modo metafísico más bien que histórico.

A lo largo de las cinco pruebas consagradas por el uso teológico se advierte, sin embargo, una dificultad común a las cinco, que consiste en que el hecho de que haya concordancia de existencia significa que se está en que Dios existe. Pero el probar que Dios existe no explica lo que Dios sea; se queda en punto y coma el problema de qué es Dios. Aquí el análisis tajante de Paul Tillich: "*Una cosa es Dios es;* y otra bien diversa: *Dios es esto...*"[1]

En suma se diría que las cinco pruebas mencionadas se desmoronan en buena lógica, porque en cuanto pruebas,

---

[1] Paul Tillich: *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality.* Chicago. 1955.

no prueban nada; porque *prueba* quiere decir trabazón lógica, siquiera sea por vía de implicación. Quizás que sea así porque en última instancia Dios no necesita que la filosofía le dé el espaldarazo de la comprobación. El Dios de la religión espiritual de las más altas aspiraciones humanas nunca podrá ser conocido a través del argumento deductivo ni por medio de procedimiento dialéctico alguno, sean cuales fueren. Dios es inconocible si con conocer se quiere decir el conocer de la inteligencia fría. Con todo, nuestras cinco pruebas siguen en pie, cual monumentos del apego filosófico a lo divino. Ahí están inconmovibles, como síntomas y símbolos de la tendencia general del entendimiento humano, método de por siempre en vuelos imposibles, de una especie que por naturaleza se vive eternamente pidiendo alas.

CAPITULO SEPTIMO

23

LOS TITULOS DE VALOR DE LA RELIGION

La idea de valor y la noción de título se postulan en vista de un valuador, y de un dueño; ante un hombre consciente de valores y señor de su situación. Por lo de valor el acto apunta a la Deidad; por lo de título de posesión, al mundo. De tal suerte se contempla el triángulo omnipresente de la relación del hombre con su mundo por un vértice y con su Dios por el otro. El hombre en postura de triángulo no es criatura común y corriente: no es el primitivo de los primeros balbuceos intelectuales, ni el *sapiens* explorador de la naturaleza, ni el *sapiens sapiens* que al levantar la cabeza se empina lleno de preguntas, sagitario del éter, en demanda de respuestas preconcebidas, como que toda pregunta lleva en sí el germen de su respuesta. No, el hombre capaz de contemplar Mundo y Dios a la simultánea, y aun lo uno en función de lo otro, ese hombre, ya es más que animista primitivo, más que *sapiens,* más que *sapiens sapiens;* que ahora es, que tiene que ser, *homo religiosus*... Estamos en que la tesis propuesta del teísmo —Dios espiritual, ético, personal— es en efecto teología; en que el teísmo como filosofía emana más de los manantiales de la experiencia que de las lucubraciones del criticismo; en que el teísmo es filosofía religiosa y, aun, forma intelectual de la vista cósmica en figura triangular concebida. A saber, el Hombre ante Dios y ante el Mundo. Dios y Mundo que le son a la especie religiosa motivos de angustia y causas de gozo... aun a través de los dos polos tutelares de la muerte y el amor...

a) *El lugar del hombre ante Dios* es categoría geométrica que predica medida y topografía. La idea misma de lugar localiza el problema y lo convierte en situación. Es decir, situación humana, relación de vínculo que a la postre se reconoce por religiosa, de *ligare* (juntar) y *legere* (leer), de hombre social y lector, que vale por amante e intelectual. Todo esto se traslada en hombre religioso que es el capaz de enfrentar lo misterioso y tremendo de lo divino con los pies en la tierra firme del mundo, aun cuando en el procedimiento las plantas de los pies le cosquilleen porque la tierra que pisan tierra santa es, como le aconteció al Moisés camino de Madián. Hombre como tal es vehículo y vaso de *consciencia religiosa.*

Esta consciencia es la que en medio de procedimiento existencial afirma a) la existencia del mundo y b) el valor de Dios. La afirmación incluye los dos vértices opuestos del triángulo; el postulado abarca lo mundano visible por un ala y lo divino invisible por la otra; y a esto segundo lo postula visible también, en cuanto conocible. La consciencia religiosa al afirmar tal se revela en su etapa máxima de madurez intelectual en cuanto al mundo y espiritual en cuanto a Dios. Por lo que hace al conocimiento del mundo en posición de *empiria* quizás que se pudiera lograr por *homo sapiens sapiens,* dejando pendiente la presencia de Dios (*Deo excluso*). Pero por lo que toca a la afirmación de ciencia de Dios, la hazaña del hombre religioso sobrepasa en efecto los alcances de su humanidad, para tornarse divina. Es decir, que el religioso se afirma no ya uno de tantos dioses, sino que el Dios por antonomasia: Dios ético y espiritual a la vez; Dios que es el bien sumo y absoluto, porque el bien absoluto y sumo es Dios. El procedimiento de transvaluación se realiza en plano de *mundidad* que al transvaluador le otorga su composición de lugar, para que la operación resulte concreta y dura, que no abstracta ni nebulosa. *Dios es el Bien absoluto y sumo; el Bien absoluto y sumo es Dios.* Sujeto y Objeto se transvalúan por idénticos.

El postulado se impone y establece no sólo en religión pero ahora también en filosofía, en vista de la reconocida íntima insuficiencia de los bienes terrenos involucrados en la axiología; es a saber, los valores asequibles en naturaleza e historia. Estamos aquí con el bien teórico de la *Crítica de la Razón Pura* que le ha de rendir parias al bien cotidiano de la *Crítica de la Razón Práctica.* Estamos con Emanuel contra Lampe; y con Lampe vencedor. Con lo que se ha de repetir la anécdota imperecedera...

Lo cuenta Heine en su "Miscelánea en prosa", ahí donde compara a Kant con Robespierre porque el francés había matado al rey mientras que el de Koenigsberg había matado a Dios, al demoler los cimientos fundamentales de la teología probando que los hechos de la religión quedan fuera del alcance de la lógica y que son por tanto como si no fueran.

Estamos en Koenigsberg a comienzos del 1781, y son las 3:30 de la tarde de cierto jueves del mes de abril. El filósofo deja caer la pluma con ademán de finalidad, porque acaba de redondear la última frase de la *Crítica de la razón pura,* y porque es la hora imprescindible del cotidiano paseo de quince minutos de ida y quince de regreso por la veredita aquesta que aun hoy se llama "Paseo del Filósofo".

"Vamos, Lampe...", y el criado valetudinario y fiel se apresta a seguir a su amo, con el paraguas abierto que lo proteja del sol en tiempo de seca, o si no, de la lluvia, porque el paseo es de ejercicio ineludible así llueva o así truene...

"¿Sabes, Lampe, que me siento feliz? Acabo de terminar la *Crítica* donde demuestro de una vez para siempre que no hay libre albedrío, ni inmortalidad del alma, ni Dios..."

Y Lampe: "Sí, señor amo..."

Al cabo de los quince minutos han llegado, el filósofo por delante y el criado a su tras, a la roca particular esco-

gida desde antiguo por meta de la diaria jornada. A la media vuelta se topan las miradas del uno y el otro. Y la del criado se ve por el llanto humedecida...

"¿Qué te pasa, Lampe? ¿Por qué lloras?"

Y el otro: "Por nada, señor..."

El filósofo insiste: "Anda, hombre, dime, suéltame tu pena que el desahogar es bueno para la salud del corazón..."

Helos ahí al lado de la piedra miliar y contemplándose la faz en tesitura de curiosidad el uno y de turbación el postrer. Por fin Lampe cobra confianza y se expresa:

"Pues verá usted, señor amo, que se me entristeció el ánimo con eso que ha escrito de la Razón, con eso de que ya no hay ni Dios, ni inmortalidad ni libertad... Es que uno que es pobre no tiene más tesoro que el de su confianza en Dios y el de su esperanza en un lugarcito allá en el cielo cuando se muera; pero como he dicho, se trata sin duda de simples esperanzas sin fundamento racional. Y ahora que usted lo dice, hay que rendirse ante la evidencia porque todos sabemos, maestro Emanuel, que usted sabe todas las cosas. Así ha de ser como usted dice y no hay más remedio que conformarse; pero en mientras se le arruga a uno la entretela de los adentros, quizás que sea de temor, quizás que sea de temblor ante la noche cerrada, todo nube y nada de estrella... Por eso es que se me salieron dos o tres de San Pedro, señor..."

Emanuel Kant ya no dijo nada y emprendió el paseo de regreso, todo caravanas con los vecinos que salían a sus puertas a verlo entrar a la suya, y a poner bien sus relojes, porque de cierto que eran las cuatro en punto de la tarde.

Al día siguiente que fué de viernes y a la misma hora de las 3:30 p. m. el pensador suelta la pluma y se pone en pie, con Lampe a la puerta que ya lo espera parasol en mano. Y Kant:

"Consuélate, Lampe, que tus lágrimas de ayer te dan la razón. Mira que hoy mismo le he puesto mano a un

nuevo libro que se va a llamar *Crítica de la razón práctica.* En él voy a rectificar un tanto mis conclusiones del anterior. Claro que el intelecto humano nunca será capaz de aprehender cosas como Dios, y la libertad del espíritu y la inmortalidad del alma; pero no se te olvide que se trata de la razón *pura.* Por tanto voy a poner que aunque así fuere, que cosas tales no se pueden conocer en dialéctica pura, que la razón práctica las postula porque son cosas sin las cuales el alma humana no la puede pasar..."

Y así fué como nació la *Crítica de la razón práctica* cuyas páginas le restituyen la existencia a Dios y su dominio a las creencias antiguas de la inmortalidad del alma y el libre albedrío... *Si non è vero...*

b) El segundo título de valor de la religión tiene que ver con *la posición del hombre ante el mundo.* El hombre por antonomasia, que es hombre con consciencia bipartita, contempla su mundo, que se dijera, con lentes de divinidad; porque en última instancia el mundo exclusivamente empírico de un hombre *sapiens sapiens* que mirara sin Dios, sería mundo de ilusión, y su imagen fantasmagoría. Lo que es más, ahora la idea de mundo se ha crecido rebasando los límites de naturaleza bruta; naturaleza misma tiene ya su contraparte; ahora, aparte de naturaleza física hay naturaleza humana; Ortega va al extremo de creer que la naturaleza humana es en efecto historia y, por lo que hace a la otra, física, pues "yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo..." Con todo, el mundo por la consciencia religiosa afirmado es mundo con gente, con seres humanos, con prójimos; es mundo humanizado por la presencia de los humanos, que de otra manera serían bestias del campo y que de ésta son de verdad como ángeles del cielo, en potencia siquiera. *Homo religiosus* anda ya con lugar de carne y hueso y espíritu aparte del primario de elemental topografía. Estamos pues con la composición social de la historia que tan desarrollada se ve por comparación con el tiempo

antiguo de la primera eucaristía cuando los abuelos totemistas trajeron a Dios a su mesa y a compartir con él la carne del sacrificio y la sangre del cordero. Quizás que aquello fuera a la inversa, con Dios de anfitrión y el pueblo de convidado. Sea de cualquier modo, porque el orden de los factores no altera el producto.

Ello es que el hombre señor del mundo aparece en el escenario con la idea madura ya de un Dios espiritual por ético y ético por espiritual. Aquí la inteligencia la hace de azafata de la moral y de la religión en cuanto les imparte coherencia racional a los valores que de otra suerte se vieran en vilo conceptual. A la altura de semejante peldaño nuestro hombre se ha metido ingeniero porque anda con su escala de valores, hombre medidor del mismo oficio que su padre celestial aquel del profeta hebreo que tiende plomada sobre Jerusalem (Zacarías 1:16). Escala de valores significa gradación de los mismos, con lo que surge por necesidad lo de arriba por contraste con lo de abajo, y la idea necesaria del valor sumo. Valor sumo se va definiendo por superación y llega a significar el ser absoluto, autoconsciente, espiritual, ético.

Así tiene que ser en necesidad, porque el valor para ser hecho viviente ha de ser presencia real en la experiencia de una mente autónoma, que se dice *a se* y *per se*. Claro que aquí Valor se escribe ya con mayúscula, como que equivale a Dios, y como que garantiza la objetividad de la escala toda de los valores religiosos. Hay más, que así el Valor sumo se identifica con la Existencia suma, con la razón de ser del Ser mismo. Se quiere decir que en esta visión el carácter del *substratum* cósmico, del *Weltgrund,* del *World Ground,* es ético. Es a saber, que las bases y los fundamentos de la realidad entera son buenas por justas y por amables, y por amorosas, lo que es igual a decir que el Amor de la doctrina cristiana aquí en la tierra es uno, y el mismo, con la Fuerza inconcebible que gobierna los soles y las constelaciones.

De tal modo se puede ver, aunque sea por espejo oscuramente, que en presencia de eternidad, modo matemático de Baruc el de Amsterdam, converge el camino de la ética con el de la metafísica, pues que a) el camino de la ética se dirige a un bien trascendente; b) el de la metafísica, a una realidad trascendente. En tal caso y si se le tiene por campo último, por fundamento final de la realidad, Dios tiene que ser, *simul simul,* la unidad viva y viviente de la existencia y la unidad viviente y viva del valor.

Que conste, si alguno murmura, que racionalidad y valor no son idénticos en ultimidad; pero la falta de identidad no se ha de trasladar en discrepancia. Ambos a dos no discrepan, como que en efecto funcionan de elementos de cooperación que a la recíproca se complementan. Que conste igualmente que la Persona suprema del plano de los valores no es idéntica, en lo demostrable, con la Realidad última de las esencias; pero la diferencia de identidad en lugar de perjudicarlas, las enriquece y constituye por coincidencia en unidad viva, viviente, armónica. Aquí Leibniz con la conclusión de su principio consagrado de que *el carácter teleológico del Universo tiene su razón suficiente en la naturaleza de Dios, que es Dios absoluto y ético.*[1]

TEORIA DE LA PROVIDENCIA ETICA

Con Kant, la religión no resiste el análisis de la razón teórica; pero eso no obsta porque a todas luces la religión subsiste por pábulos otros que los racionales; las fuentes de la fe son morales, pero la fe queda fuera del dominio de la dialéctica. La presencia de lo ético es el índice que señala el camino hacia Dios. Es decir, ese Dios que incluye a la vez el *substratum* cósmico y la experiencia dinámica: base ontológica que está ahí de por siempre y para siempre y experiencia en estado constante de

[1] Godofredo Guillermo Leibniz: *Teodicea.*

desarrollo. Estamos pues en que la realidad nunca es asequible, excepto en forma parcial; y en que la experiencia, reino de la *empiria,* es procedimiento de creación constante, de perpetuo devenir.

Bases como éstas le son indispensables a toda teoría de *meta volante,* con el interesado en carrera de larga distancia, corre que te corre tras de un ideal que se le esfuma y se le escapa de los dedos en el momento mismo en que lo fuera a tocar... Pero no; no es que el ideal se esfume, es que se crece en una visión donde el destino es correr... con la planta del pie tocando tierra a cada instante, de modo que camino y caminero se mantengan en concreta comunión... donde la caza del ideal se convierte en su captura, aunque nunca se alcance, aunque siempre se esfume; porque quien corre cumple aun cuando no llegue; que cumplir es llegar...

Cualquiera respuesta de corte metafísico encara el problema y pretende resolverlo diciendo que el cambio y el tiempo son meras apariencias... Con Kant, tiempo y espacio no son cosas percibidas sino que medios de percepción. En la India realidad equivale a ilusión bajo el común denominador de *Maya.* Por aquí, en última instancia, la filosofía occidental de Spinoza, y la de Hegel. Por capítulo de Spinoza y pese a lo bello de su frase, la crítica de William James se mantiene en firme: que contemplar el mundo *sub specie aeternitatis* sería lo mismo que quedarse el observador congelado y prisionero, dentro de un "Universo en bloc". Ello es que, sutilezas aparte, la presencia del tiempo es real — aun cuando se le mancomune a la contemporánea con el espacio, o aunque se le conciba a la manera de Heiddeger como tiempo de una sola pieza, sin comienzo y sin fin. El tiempo tiene que ser real para que la historia sea real, porque sin historia no hay teleología, ni plano de fines. Es a saber, que huelga hablar de desarrollo y resulta vano mentar el progreso si no se dan por supuestos fundamentales la realidad del tiempo y lo concreto del cambio.

Sólo a base de tiempo y cambio se concibe el desarrollo primero para encontrar su relación con Dios luego después. Con Dios en la ecuación, el tiempo se torna modo de puente, porque ahora Dios se tiene de supuesto y condición del desarrollo. Cuantas veces sea capaz el observador de trascender su ambiente circunstancial y duro, su mundo de lo tangible y mecánico, sentirá *ipso momento* que el piso se le hunde bajo los pies, que se le desmorona literalmente la ley de causa y efecto en lo que tiene de cuantitativo, máxime cuando se la conoce casi exclusivamente en modo de cantidad. Quiere decir que se encuentra el interesado en medio de una realidad movible y moviente, en marcha y carrera; significa que creatividad es la palabra de pase; que desarrollo equivale a creación: crecimiento, evolución creadora a la manera de Bergson, todo ello, no son meros efectos de causas anteriores; que el procedimiento se incrementa al proceder; que el principio biológico del organismo que avanza de lo sencillo a lo complicado tiene vigencia en las demás manifestaciones de lo cósmico también.

Por tanto llega la hora de descartar la analogía de la teoría embrionaria de la recapitulación que se ve desplazada por una vista más coherente del hecho biológico, o sea la de la mutación y la variación en el desenvolvimiento orgánico. De igual suerte se hace a un lado la noción hegeliana, embrionaria también, de que "El acervo entero del desarrollo histórico está presente en potencia ya desde el alumbramiento de la consciencia..."[1] Por supuesto que esta posición hegeliana va contra el filo de lo histórico, como que la historia obra a saltos, por el papel que en su creación desempeñan el héroe y el genio, el poeta y el santo.

Con todo, la cuestión se yergue de hasta dónde gobierna Dios el desarrollo. Aquí varias respuestas, válidas cada

[1] Jorge Guillermo Federico Hegel: *Fenomenología del espíritu*.

una en su jurisdicción: Dios no gobierna el desarrollo enteramente, por la presencia del libre albedrío, porque el

hombre irrumpe en el escenario histórico ya en agente responsable, que vale por libre, ente capaz de escoger su propio destino, de acuerdo con la fórmula del contemporáneo Karl Jaspers de Basilea: "Yo soy yo y mis decisiones, mis decisiones libres". Decisión libre quiere decir decisión con sus consecuencias. Decisión ésta que nunca es arbitraria, porque la libertad es postura ante Dios y el Cosmos, que se asume en medio de temor y temblor. Es que toda libertad predica ley; sin ley no hay libertad; quien dice Ley se está refiriendo a Dios. La autonomía humana, pues, parece limitarle el alcance al dedo de Dios. Dios no gobierna enteramente el procedimiento cósmico, pero lo condiciona; es él quien pone la pista y el escenario y quien establece por anticipado las reglas del juego de la actuación humana. Lo que es más, la espontaneidad es una de esas reglas y por ello tiene sus fueros. La espontaneidad es la técnica o método de operación de que Dios se vale para orientar el procedimiento. Dios no determina ni predetermina. Dios dirige como buen piloto con el timón de la espontaneidad.

La iniciativa privada es motivo de conducta enraizado en lo más profundo de la entidad humana. Ítem más, cada talento que se le da al hombre es talento a multiplicar, si el recipiente quiere. La sentencia de Leibniz tiene sentido: "lo posible es lo composible", que es lo *componible*. Todavía más, la esperanza es otra de las leyes que gobiernan la partida. De primera intención el desarrollo histórico semeja campo de pelea, pero quizás que sea por falta de perspectiva, porque el observador se encuentra en medio de lo tupido de la selva y no ve otra cosa que ceibas individuales en redor, porque le falta la visión de conjunto, como les pasa a los maestros del análisis que no saben sintetizar.

La esperanza engendra confianza. Es legítimo esperar que a la larga la voluntad buena se imponga, cuando la mala se esfume y evapore por virtud del cambio de clima, cuando venga el Reino apetecido y su voluntad se haga

aquí, en la tierra —campo de la praxis— como se hace en el cielo — en el plano de lo ideal. Estamos pues en que la experiencia humana —en trance de tornarse divina, valga decir, de dos mundos— de por sí y ante sí es un desenvolvimiento vivo y viviente en cuyos modos de operación se advierte, en cada pálpito, la presencia de la libertad. Estamos igualmente en que esa experiencia muestra carácter teleológico, en que el mundo éste es mundo de fines a alcanzar. Carácter como el tal se le mantiene a esa experiencia a base del supuesto descrito ya, de que el Universo tiene base y tiene fondo radicales nada menos que en un Ser activo, es decir, en una Providencia ética.

24

CUATRO ASPECTOS DE LA EVOLUCION RELIGIOSA

La evaluación de un proceso histórico coloca al evaluador en campo de la filosofía de la historia; pero la frase revela desde luego un plano de tierra movediza, como de tremedal, porque hay varios tipos de filosofía de la historia, de los cuales son de señalarse tres: 1) la filosofía positivista de la historia que explana y analiza y describe el curso del acaecer humano a la luz de un criterio fundamental que matiza desde luego el análisis; por ejemplo, la interpretación económica de la historia que por definición excluye o subordina y aun suprime los factores que tiene por ajenos a la economía; 2) la filosofía metafísica de la historia comparte un tanto la debilidad de la positivista, porque se guía, a su vez, por un criterio trascendental. Ejemplo: la teoría del providencialismo que es en efecto una interpretación religiosa de lo histórico; 3) una filosofía crítica de la historia será, por su parte, análisis de la misma en término de los valores aceptados. De tal suerte filosofía crítica equivale en esta acepción a evaluación.

Quien se mete evaluador, en el tercer sentido, del desarrollo de la religión se encuentra con que su visión del problema ha de incluir, para comenzar, el fin, el ideal, la meta hacia la cual aquella religión avanza. Valga por tanto, una hipótesis provisional, una definición humilde de lo que deba ser una religión ideal.

La religión ideal, dígase que la mejor posible, tiene que mostrar cuando menos cinco caras frente al mundo: es

decir, las de cinco valores supremos: a) el valor racional; b) el valor moral; c) el valor estético; d) el valor social; e) el valor religioso. Estamos por tanto en que la religión ideal, en su nivel de cumbre asequible, se muestra respetuosa y mantenedora de los principios eternos consabidos, de Verdad, Moral, Belleza, Altruísmo y Santidad, porque sin ellos no hay religión vera posible, especialmente en lo que se refiere al quinto, porque la religión tiene que ser religiosa, pese a la tautología, ajustada al principio de santidad que pretende poseer y difundir.

A esta altura se requiere, por tanto, examinar ciertas fases del desarrollo religioso, como estas cuatro: Primero, y a vía de fondo histórico, la que caería bajo el rubro de los expedientes individuales del procedimiento, y que abarca una descripción, aunque sea ligera, en cinco casos particulares. Segundo, el aspecto negativo del mismo. Tercero, la fase positiva o reverso de la medalla criticada. Cuarto, la cara existencial que sintetiza y supera a las dos anteriores. Estamos en que todo desenvolvimiento religioso al llegar a sus grados de madurez, se exprime y expande y propaga en términos de inteligencia e intelectualidad. Lo intelectual frutece en racionalidad por una parte y en razonabilidad por la otra. El procedimiento envuelve en todo caso la superación de lo irracional y erróneo que al patrimonio ancestral arrastra en forma de vestigios y excrecencias presentes en prácticas anteriores descartadas ya pero cuyo símbolo persiste, como la botonera en las mangas de la chaqueta que en un tiempo tuvo su razón de ser. Con lo que se hace evidente que la supervivencia del vestigio ocurre no sólo en el orden de lo religioso pero también en todos los demás de la marcha del hombre hacia el final cumplimiento de sus destinos. Por otra parte, la historia abunda también en comprobaciones de la substitución de lo menos bueno por lo más bueno. La substitución, empero, proviene siempre de adentro, que no de afuera, de acuerdo quizás con la ley que mantiene que toda institución social lleva en sí los gérmenes

de otra destinada a desplazarla. El ejemplo clásico del desplazamiento se tiene en el rito del sacrificio del primogénito que, en buena sazón, se ve substituido, vicariamente, por víctima animal, que no humana. El tránsito de lo directo a lo vicario, de la prenda, señala el triunfo de lo racional, por obra de la visión nueva de la voluntad divina, sobre lo irracional, producto de la costumbre tan sincera como errónea.

A) *Los expedientes individuales del procedimiento religioso:*

a) En la religión olímpica tardía, de griegos y romanos, y en lo particular entre los segundos, las prácticas religiosas se ritualizan al extremo y el rito se torna magia. La religión así se complica más y más hasta el punto de atomizarse materialmente. La total desintegración del rito romano antiguo se realiza en las ciudades con la aparición de las nuevas creencias: las religiones llamadas de los Misterios tardíos: Mitra y Taurabolium y después el cristianismo que las habrá de extinguir a todas ellas. La religión olímpica derrotada se refugia en la campiña, en los *pagos,* que le dan título de pagana.

b) En la religión olímpica anterior, exclusiva de la vieja Hélade, el tránsito es por otro camino, marcadamente intelectual por un lado y marcadamente emotivo por el otro. Si en Roma el olimpismo degenera en magia y superstición, entre helenos se bifurca en dos tendencias: la una hacia la filosofía moralista de Sócrates y Platón convertida en "filosofía de vida" —*Philosophia Biou Kybernetes*— y por la otra a las prácticas de los misterios clásicos con los de Eleusis en primer término.

c) En la religión brahmánica, el tránsito del procedimiento se efectúa en tres movimientos. El primero toma forma de culto de la naturaleza a la usanza del *Rig Veda;* el segundo, va de la himnología sagrada de los bosques a la filosofía especulativa de los Upanishads y sus Comentarios; terceramente, el movimiento se dirige hacia una

filosofía mística, como la del Yoga, y como la del Bakhtismo que alcanza en efecto las cumbres del más exaltado teísmo, bajo la vocación de *Ishvara*.

d) En la religión hebrea del Antiguo Testamento la traslación es definida y concreta: parte de una religión de tribu y remata en el monoteísmo ético de los grandes profetas con quienes, a la manera posterior de Emanuel Kant, la ley moral es la voluntad de Dios.

e) Por lo que hace a la religión cristiana, el movimiento arranca de la tradición hebrea de sus propagadores o apóstoles. Al comenzar, la iglesia de Jerusalem es en efecto una secta judía. El segundo movimiento se efectúa con Pablo de Tarso de epicentro. El llamado de Macedonia resulta llamado de Europa y del mundo entero. El paso del Helesponto significa la invasión del orbe helenístico por la idea israelita. "Partidos pues de Troas vinimos camino derecho a Samotracia, y al día siguiente a Neápolis; y de allí a Filipos, que es la primera ciudad de la parte de Macedonia..." (Actos 16:11, 12). La secta hebrea se torna religión helena y el concepto del Mesías de la tradición mosaica se enriquece y completa con la idea-maestra de los filósofos presocráticos, con la idea del Logos que traducido es Cristo. Los dos elementos, judío y helénico, se funden en unidad militante y se convierten en la realidad histórica de la tercera etapa del movimiento, a saber, en el cristianismo romano, o latino, de tiempos de Constantino. El cuarto movimiento se engolfa en todo un milenio que es el del escolasticismo medieval, que es mundo de inteligencia y racionalidad, si bien limitadas; en el período hay libertad de discusión siempre que sea dentro de los límites del dogma. El quinto paso culmina en los comienzos del siglo de oro español: es el período del libre examen de las Sagradas Escrituras: el período de la Reforma protestante.

El siguiente paso coincide con el de la emancipación filosófica que sacude las cadenas del escolasticismo y promueve así el nacimiento de la filosofía moderna. La filo-

sofía moderna es producto directo de la Reforma. Martín Lutero, en todo caso, le pone la muestra, y le señala el camino, a la inteligencia europea. Durante el lapso este que abarca hasta fines del siglo 19, la tónica es de libertad, *ad infinitum* y *ad libitum.* En la contemporaneidad se perfila ya la séptima etapa, que pudiera decirse *ecuménica.* El plano de movimiento no se delínea bien todavía; pero en todo caso el hecho patente es de que se ha llegado a una consciencia de cristianismo verdaderamente universal que a su vez se derrama en vertientes de cooperación en lo interior y en imperativos de responsabilidad en lo exterior. Esto en lo que hace a orden eclesiástico. Por concepto de teología, la religión cristiana regresa por sus fueros ontológicos y tiende a "unizarse" con la filosofía. Se dijera que una nueva forma de cristianismo está en gestación, en que lo empírico y lo racional se transformen en técnica una de conocimiento de Dios y de servicio del prójimo.

Lo asombroso en el momento de pergeñar estas páginas es observar que la misma tendencia ecuménica hace acto de presencia en las demás religiones mayores, como el judaísmo, el hinduísmo, el budismo y el islamismo. Es como decir que se adivina en el mundo de nuestros días y pese a las inconstancias de la política, y sus órdenes subsidiarios, a pesar de ello, la religión se impone como estilo de vida, y se trata de una religión ciertamente superior a la desplazada, como que la tendencia advertida es de universalidad, y como que el consenso es cada día más amplio de que en religión se trata en efecto de un solo y mismo Dios.

B) *Los aspectos negativos del proceso religioso.* El acápite debiera decir, más bien, *superación* de lo negativo, como se habrá de ver. Todo movimiento de avance lleva ínsito, en primer lugar, un motivo de eliminación de lo contradictorio en la medula misma del fenómeno. La filosofía de la religión se reforma y reinterpreta, como en el

contrapunto de la tradición hebrea primitiva y la visión nueva resultante de la experiencia babilónica del pueblo escogido. Al principio antiguo de "La venganza es mía, dice Jehová", se impone el nuevo que mantiene que "Dios es amor".

Acto seguido, se hace sentir la eliminación de las contradicciones que se yerguen entre el dogma antiguo y aceptado y la experiencia actual. Así entre hebreos se corrige a tiempo la noción corriente de que la longevidad, longura de días, era premio de la piedad del individuo, al igual que la enfermedad era castigo de los pecados del individuo. Con una vista de la religión mejor posible, el religioso no puede evadir un análisis en profundidad de los problemas del mal, el sufrimiento, la oración no contestada, etc. Por capítulo del mal se impone distinguir entre el mal cósmico, que consiste en la acción destructora de la naturaleza cuando se exprime en huracán, terremoto o sequía, y el mal moral concomitante del libre albedrío, que brota del corazón humano. El problema del sufrimiento tiene raíces muy hondas que parece que alcanzan hasta la entraña de la Deidad misma, cuando "Dios sufre", como en el Calvario, con lo que el sufrimiento cobra categoría de ley de la vida, siempre presente en todas las transformaciones. La oración genuina, para serlo, tiene que ser manera de diálogo; su característica está en la respuesta más bien que en la petición; pero la petición ha de ser asimismo legítima. Esto es, que se prohibe pedir cosas prohibidas; sobre todo en el orden de naturaleza y acerca de acaeceres sobre los que Dios ya ha dictaminado de antemano, y para bien. Estamos en que la Deidad de una religión de altura es Deidad de Orden y Ley que exprime su misericordia en campo plano de ley y orden, sobre todo en lo que atañe a los intereses harto egocéntricos, cuando no egoístas, del peticionario. Claro que aquí estamos ante el fenómeno del milagro que la condición humana querría atar al carro de sus antojos particulares.

Lo imperativo de semejantes exámenes sube de punto en vista del hecho práctico de que la mayoría de los ataques que los malquerientes le hacen a la religión en nombre de la ciencia son, en última instancia, ataques a los vestigios de religión primitiva que aún sobreviven en la contemporaneidad. El punto urente, desde el ángulo teológico, es que la religión tiene que tomar nota de todo lo que la ciencia le diga en forma de crítica positiva. La crítica negativa no es digna de consideración porque se cae por su propio peso. Por lo que hace a la otra, el proceso racionalizante —valga decir así para indicar el sometimiento del fenómeno al análisis de la razón— admite dos posiciones posibles: a) la una diría que racionalizar la religión equivale a destruirla, que cuando haya sido racionalizada por completo desaparecerá; b) la otra mantiene que toda religión llega tarde que temprano a una etapa de racionalización, y que la religión contemporánea se encuentra ya en esa etapa, y en marcha hacia una forma racional, que es forma ayuna de supersticiones. Aquí termina la parte negativa del procedimiento que de propósito se puso por delante para continuar ahora con su contraparte.

C) *Los aspectos positivos del progreso religioso.* Estamos en que progreso vale por marcha hacia el ideal de la religión mejor posible; estamos en que el camino indicado de los valores altísimos incluye la aproximación por vía de inteligencia y razón. Por tanto, el procedimiento de desarrollo predica una técnica de racionalidad. El expediente histórico comprueba que en toda construcción, en toda edificación lograda, lo nuevo que se impone es siempre superior en racionalidad a lo antiguo que ha desplazado. Claro que edificación involucra estructura y superestructura, sobre cimientos dados por inconmovibles. El procedimiento racional tiene que ver con la reforma del edificio; pero la forma se da por supuesta.

Para puntualizar la presencia del factor intelectual valga establecer aquí una como escala de siete peldaños, descriptiva de la evolución religiosa, dentro de la historia, con especial referencia a la idea de Dios, que es idea universal, de todos los climas y todos los tiempos. De tal modo y en vista del argumento *E consensu gentium* se puede afirmar que aun cuando Dios no existiera, su idea es inevitable. De aquí la tergiversación enemiga de que los hombres se hacen sus dioses a su imagen y semejanza. No hay tal, lo que se hacen es el concepto, porque no tienen a su alcance intelectual más metáforas que las humanas. Se ha puesto arriba "dentro de la historia" porque al momento hay en existencia comunidades humanas de las llamadas primitivas que tienen y practican religiones idénticas con mucho a las de hace miles de años. Se calcula[1] que estos pueblos constituyen un nueve por ciento de la población del mundo actual, suma de unos 160.000.000 de almas en números redondos. Del nivel cultural más bajo son los negritos de las Islas Filipinas; varias tribus de Micronesia y Polinesia; los papúes de Nueva Guinea; los aruntas negros de Australia; los de la Isla de Adamán de la Bahía de Bengala; los koles y parias del Sur y Centro de la India; los pigmeos y bosquimanos de la cuenca del Congo; los caribes de las Antillas; los yaganes del extremo sur de Chile, etc.

Ahora, los siete peldaños de la escala religiosa críticamente considerada y con vista a descubrir su racionalidad:

a) El primer peldaño de la escala, la primera grada del ascenso del espíritu primitivo camino de Dios es la del fetichismo elemental en que un objeto artificial dado la hace de dios. El "dios del momento" irrumpe en la historia en el instante mismo en que "la yerba de San Juan es adorada".[2]

b) El siguiente paso se da a base de la noción aceptada ya del dios momentáneo. Ahora se realiza una especie de

[1] John Clark Archer: *Faiths Men Live By.* The Ronald Press. New York. 1934.

[2] Andrew Lang: *Myths, Ritual and Religion.* London.

reforma teológica. El creyente fetichista cae de repente en éxtasis de iluminación rectificante y constructiva. El amuleto (*suman*) o el muñeco (*juju*) se torna anticuado y obsoleto ante la visión nueva de lo divino. El fetiche alcanza mejor categoría funcional, de dios pasa a modo de "casa de dios", a morada o habitación de un ser espiritual que ya es alma además de muñeco. El fetiche momentáneo ya es fetiche permanente.[1] De tal manera hace su aparición en el escenario religioso el "dios localizado".

c) En el tercer paso el espíritu humano se elabora el concepto de "religión departamentada". El fetiche ha crecido al grado de salirse del objeto que le servía cual de prisión. Ahora el espíritu, todavía localizado, vive a sus anchas en casa mejor; ahora es dios del río, o dios de la fuente, o dios del árbol, o dios del huracán. Lo que es más, ya hay orden. El dios del manantial funciona exclusivamente como dios del manantial y no se entremete con el del árbol ni con el del viento; en el tercer peldaño se advierte una forma de división de trabajo y aparece la noción del "dios funcional".

d) Del funcionalismo local, departamentado al politeísmo no hay más que un paso. En politeísmo los dioses otrora locales crecen en lo metafísico. Hasta el tercer peldaño de hecho son "espíritus" pero aquí ya tienen cuerpo, es decir que ya son personas, concebidas a la humana; el antropomorfismo impera. Los dioses son de aquí en adelante seres personales presidentes de fases específicas de la vida y de la natura.

e) El politeísmo de helenos y romanos se supera en términos de su desarrollo político. La religión olímpica es forma de *monarquismo;* se tiene un mundo entero regido por los dioses, pero ya no a la arbitraria sino que con instituciones gubernamentales a base de departamentos y con uno de los dioses de presidente o emperador de la oligarquía celestial.

---

[1] Ibíd.

f) El monarquismo de la antigua Hélade, perfeccionado por la Roma imperial se sublima y estiliza en el *henoteísmo* descrito por Max Mueller. El henoteísmo es un politeísmo que consiste en la presencia de varios dioses con sendas funciones, entre los cuales solamente uno es digno de adoración en cuanto verdaderamente divino. Se advierte una idea de subordinación de los muchos ante el uno, o bien de exaltación del uno a la categoría de "dios de dios" por "dios de dioses". Así lo concibe el salmista: "El Dios de dioses, Jehová, ha hablado"; y también: "Dios está en la reunión de los dioses; en medio de los dioses juzga". (Salmo 50:1; 82:1).

g) El peldaño séptimo de esta escala que ya reclama adjetivo de mística se tiene en el monoteísmo de las religiones superiores: noción de un Dios ya con mayúscula exclusiva por señor único del mundo entero. Esta categoría religiosa del monoteísmo es la que a la larga se habrá de manifestar como expresión filosófica, en forma del teísmo metafísico que preside el contenido de estas páginas.

D) *El aspecto existencial del proceso religioso* que aparece en la historia de la humanidad como *dinamia* fundidora de lo circunstancial con lo imperecedero. Circunstancia de la naturaleza física y espíritu de la historia prolongada en eternidad. Estamos aquí con la omnipresencia del fenómeno religioso, que semeja *constante histórica* equivalente de las matemáticas y astronómicas. En término menos empinado, el hecho humano por antonomasia se tiene en la insistencia testaruda y porfiada de la vitalidad religiosa mantenida a lo largo de siglos como valía suprema a conservar y difundir. El conservar se refiere a las fuentes del manantial, a la presencia de lo divino en medio del proceso humano; el difundir afecta a la influencia de lo religioso en lo cultural. Toda cultura es en esencia desarrollo de religión; toda religión es en efecto cultura. En cierta forma los pueblos son de la

misma naturaleza que sus sacerdotes, donde sacerdote quiere decir experto en las artes de la comunicación con el orbe del espíritu. Así también se tiene una inversa legítima del mismo modo: que los sacerdotes son de la misma estofa moral que el pueblo donde han nacido. Se establece un círculo vicioso: a mal pueblo, malos sacerdotes; a malos sacerdotes, mal pueblo. Por aquí saldría una clave del problema del clericalismo: que el sacerdocio degenera por culpa del pueblo que lo tolera. Claro que se habla del sacerdocio profesional por contraste con el otro, voluntario, que aparece en niveles superiores de religión bien desarrollada y que toma forma de doctrina del sacerdocio universal de los creyentes. Que conste asimismo que el sacerdote original era en efecto el anciano de la tribu.

a) Se puede afirmar que la religión, en su aspecto social, de convivencia, es axiología. El secreto del poder de lo religioso entre los humanos se tiene en el arrastre y el halón involucrados en los valores trascendentales que la religión fomenta en lo práctico del diario convivir: valor de la prosperidad material; valor de la vida larga y bendecida; valor de la victoria en tiempo de guerra y el cultivo de las artes en tiempo de paz; valor de la felicidad encontrada aun en medio del valle de sombra de muerte, el gozo del vivir porque la vida es buena y capaz de convertirse en vida eterna aun dentro del aquí y el ahora.

b) Lo que es más, el arrastre y el halón de tiempos de tranquilidad y reposo se intensifica y agiganta en tiempos de crisis. Se parte del principio de que toda crisis es índice de incapacidad humana: a) que las catástrofes primitivas resultan de la impotencia del hombre a la hora de gobernar a la naturaleza que se le echa encima en forma de huracán, inundación, o bosque encendido; b) igual por lo que hace a las tragedias nacionales presentes en los peligros humanos del exterior, cuando la hueste enemiga atraviesa la linde sagrada; c) o si no, la gama entera de

peligros metafísicos del enemigo invisible, de la legión de demonios capaces de matar a las gentes y a las tribus.

c) El prestigio de lo religioso enraíza de semejante manera en la vitalidad y prestancia de las ideas incorporadas en su sistema. Las ideas de lo divino que han determinado el curso de la historia de pueblos y naciones han sido *ideas maestras,* ideas cuya eficacia se atribuye a su origen divino. Veamos si no.

1) Sea la idea de la intervención milagrosa por inexplicable de la Deidad en respuesta al ruego del devoto y a la fe respaldante del ruego, en grado tal que la petición lleva ínsita, por decirlo así, la respuesta o cuando menos parte de ella... "Sol, detente en Gabaón y tú, Luna, en el valle de Ajalón. Y el sol se detuvo y la luna se paró..." (Josué 10:12). Exégesis aparte, el hecho histórico es que la hueste continuó combatiendo hasta lograr la victoria, sin consciencia de tiempo, que es darse cuenta del brillar del sol, y de la luna. Toda noción de milagro es motor de historia, pese a la autenticidad o no autenticidad de lo alcanzado, máxime cuando la historia bien se puede concebir como concatenación prodigiosa de milagros bien coordinados.

2) Específicamente, en la religión del Oeste, en el cristianismo, se tiene la idea maestra que funge de rectora en la vida y en la obra y el destino de toda la cristiandad: la idea de la función del Cristo eterno, que es el Logos de Dios, Dios de Dios y Dios mismo, en la historia y en la personalidad del Señor Jesús de Nazareth, quien en síntesis soberana con el Cristo se hipostatiza en el Jesucristo de la fe. Ideas como ésta se mantienen inconmovibles en el proceso religioso y con su omnipresencia proclaman y ratifican la realidad que las sustenta.

3) Aun la idea del Infierno —con su concomitante de cielo—, común a todos los credos, campa por sus respetos de autoridad, como que en última instancia exprime la posición ética de una libertad responsable que reclama equilibrio en modo de premio y castigo. La noción mis-

ma de *Tabú,* que es canon de "lo prohibido", sustenta en efecto los embriones de la norma ética posterior, el patrón de disciplina individual indispensable para que el rebaño, la grey, alcance títulos de sociedad.

4) Toda crítica positiva e imparcial no puede menos que reconocer, como ha reconocido ya, que dentro de un ámbito netamente terrestre y social, la religión ostenta valías no solo de medio pero también de fin. Claro que el reconocimiento se ve descontado por la presencia de los factores negativos examinados páginas atrás de este ensayo. De aquí que resalte aun más la importancia del teólogo contemporáneo sabidor de su filosofía y de su ciencia que se ocupe de adelantar motivos nuevos y renovados en lugar de los que valga descartar por anticuados y fuera de lugar. En lo específico, ahora en la religión de Occidente, católicorromanos, ortodojos griegos y protestantes reformados coinciden en que el cristianismo no es mera religiosidad vacua y vaga. "La misión de la religión no es tranquilizarnos ni darnos comodidad; ni resolver los problemas sociales, históricos e intelectuales; ni darnos petulancia para darlos por resueltos; ni adormecernos. Su misión es mucho más alta e importante: santificarnos y salvarnos..."[1] Lo que es más, "No hay civilización grande que no sea religiosa, o al menos animada por el sentimiento de lo sagrado, y por la profunda inquietud de vincular al hombre ínfimo y efímero con lo cósmico y eterno, pues que no hay arte grande que no sea expresivo de una trascendencia..."[2]

El cristianismo en su nivel de cumbre es simultáneamente forma de creer y estilo de vida: creer y vivir que se trasmiten de generación en generación, en todos los tiempos y todas las tierras, en formas definidas de pensamiento y acción. En otra parte de estas páginas se ha traído a colación la relación de psiquiatría y religión. Estamos en que el cristianismo de altura no es mera tera-

---

[1] Julián Marías: *Historia de la Filosofía.* Madrid. 1954.

[2] André Malraux: *L'Espoir.* 1937. En inglés: *Man's Hope.*

péutica de ajustes nerviosos, cartilla de "recto pensar", ni forma de "cómo ser feliz", ni siquiera estilo de piedad innocua e incolora de común denominador al alcance de todos los gustos; nada de eso. El cristianismo es de seguro "palabra de juicio y perdón y gracia provenientes de una Persona de la historia, en quien se cree con creer tal que equivale a creer en el Dios viviente y vivo... Y con todo, el cristianismo es creencia eminentemente social, porque la idea del cristianismo aislado es una contradicción",[1] ya que la experiencia de lo eterno, una vez tenida, avienta al experiente a identificarse con el grupo, que es la iglesia. Por tanto, eso de unirse a la iglesia no es lujo que se permita uno por ser amante de la sociedad; que será requisito indispensable y condición insubstituible de todo aquel que cree.

---

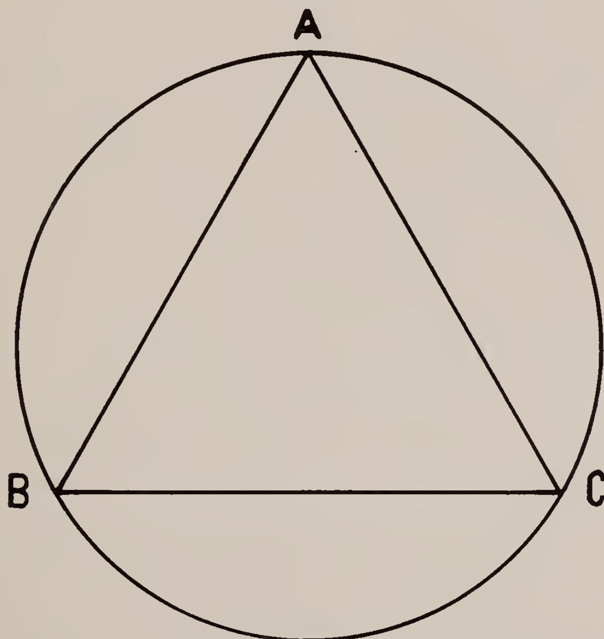
[1] A. C. Bouquet: *Comparative Religion.* London. 1954.

CAPITULO OCTAVO

25

EL DESARROLLO DE LO RELIGIOSO EN FUNCION DEL VALOR

A continuación se intenta una expresión gráfica de la evolución religiosa de la especie, a la luz de los datos que las ciencias sociales, vale decir ciencias del espíritu, le aportan a la crítica del fenómeno religioso contenida en todo ensayo de filosofía de la religión. Se recurre a la figura de un círculo con su correspondiente polígono inscrito, comenzando con el menor posible que es el triángulo, así:

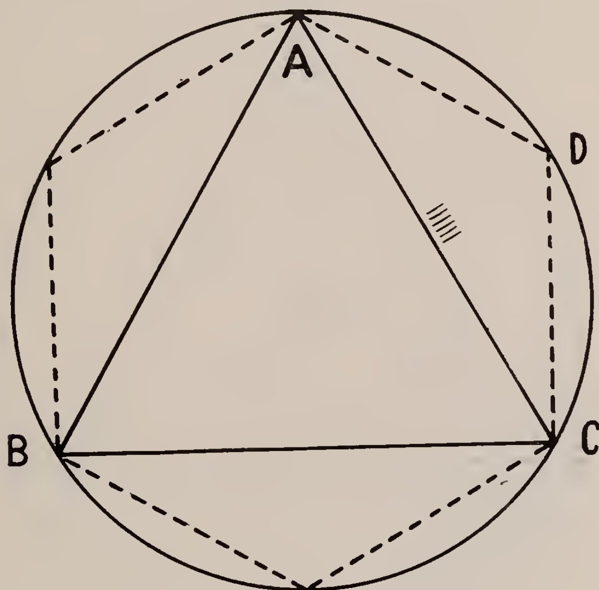


(Círculo número 1)

El círculo entero representa la base fundamental y completa del Valor-Ser que se postula como dado o supuesto metafísico de la religión. El círculo vale por Dios. El triángulo en él inscrito marca el conocimiento menor posible de Dios, por parte del hombre. El triángulo indica la aparición de la consciencia espiritual, como está escrito: "...formó pues Jehová-Dios al hombre del polvo de la tierra, y alentó en su nariz soplo de vida; y fué el hombre en alma viviente..." (Génesis 2:7). Es como decir que el triángulo señala la primera actuación de *homo religiosus,* y el brote de la religión como hecho humano, pese a lo rudimentario de sus primeras manifestaciones. Esta interpretación se anticipa teniendo en cuenta la doctrina de la etapa *preanimística* del desarrollo religioso —antes del *Mana* y de la creencia en espíritus— según la cual y según ha quedado atrás consignado, aun en sus brotes más crudos el fenómeno religioso ostenta ya cierto matiz, cierto embrión, cierto preludio, del teísmo que a la larga ha de florecer en las religiones más avanzadas. La inscripción del triángulo predica tácitamente que hay un momento histórico en que el círculo aparece solo, porque todavía no hay gente con consciencia de Dios, porque la especie está en su período de inconsciencia espiritual, en situación subhumana, por decirlo así, más cerca de la bestia que del hombre primitivo. Aquí la potencia trascendente del lenguaje, como que el hablar exalta al hombre por encima de la naturaleza y le sirve de medio de comunicación civil con sus prójimos y de comunicación religiosa —en plegaria y ruego— con la altura que concibe habitada por espíritus y dioses. Por tanto, el triángulo querría apuntar al *valor positivo mínimo,* al plano de religiosidad ínfima, a la sazón del amanecer, del irrumpir de la aurora de la divinidad. Con el triángulo inscrito se demarca ya el reino del valor positivo que va surgiendo imperceptiblemente como los rayos de luz que penetran la negrura de la noche cuando va llegando la madrugada, del fondo amorfo del valor sin diferenciar todavía. Por tanto, el triángulo sirve

en este esquema para señalar el punto de arranque de la "valía humana", que es "religiosa" para comenzar.

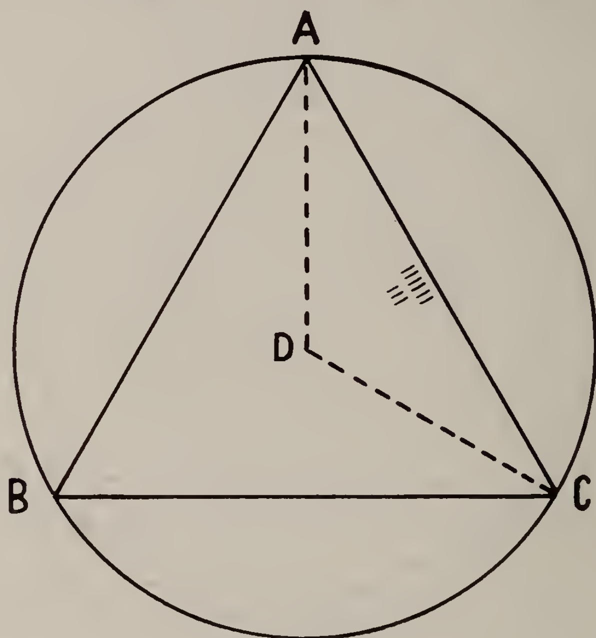
La mecánica del desarrollo religioso envuelve movimiento en todo caso, claro que está; pero el tal es posible en más de una dirección, según se puede ver en los círculos 2 y 3: ya de *pro-greso,* ora de *re-greso.*



(Círculo número 2)

En el círculo número 2 se ostenta la evidencia de *progreso,* donde la línea AC se crece y extiende hasta tornarse dos: AD y DC. Se dijera que al medio de la AC le ocurrió forma de escozor de crecimiento que la hincha por el centro como en ansia de nueva triangulación, como que así cada lado se vuelve dos, y el triángulo convertido en hexágono que se le acerca a la circunferencia en tesitura de amor. Como se ve, la interpretación es de optimismo porque en ella se implica la repetición constante del movimiento, en continua duplicación de cada lado: triángulo que se vuelve hexágono; y el hexágono, dode-

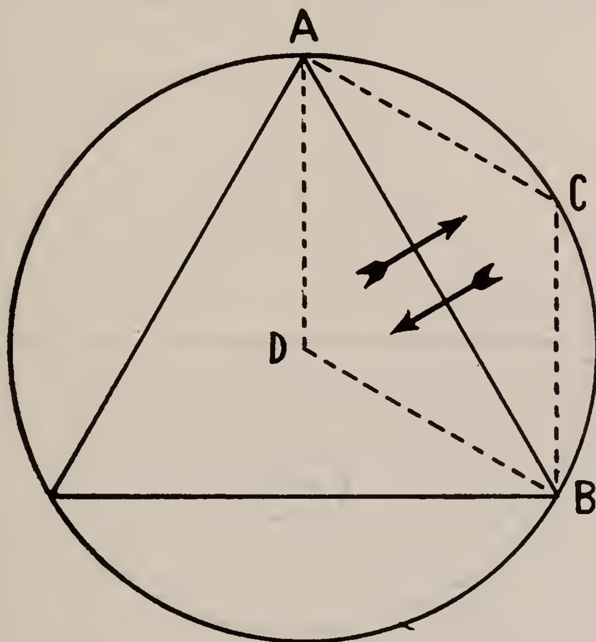
cágono, y así después de 24 lados, 48, 96, de suerte que el polígono aumente en área más y más, camino del círculo del ideal. En progreso, pues, va creciendo paulatinamente el conocimiento de Dios y con él la consciencia humana de valor.



(Círculo número 3)

Por el contrario, la forma del círculo número 3 es de regreso y deterioro del valor adquirido con la inscripción del triángulo, con el nacimiento de la consciencia espiritual. El escozor cósmico adivinado en el centro de la línea AC representa la agonía del hombre consciente ante su Dios; pero el ansia de movimiento bien puede dirigirse hacia el centro, para mal, porque así se ve reducida el área triangular. Tal sería el destino de los que deliberadamente *des-conocen* a Dios: destino éste del salto atrás de la biología, de subhumanización de la especie, de "apa-

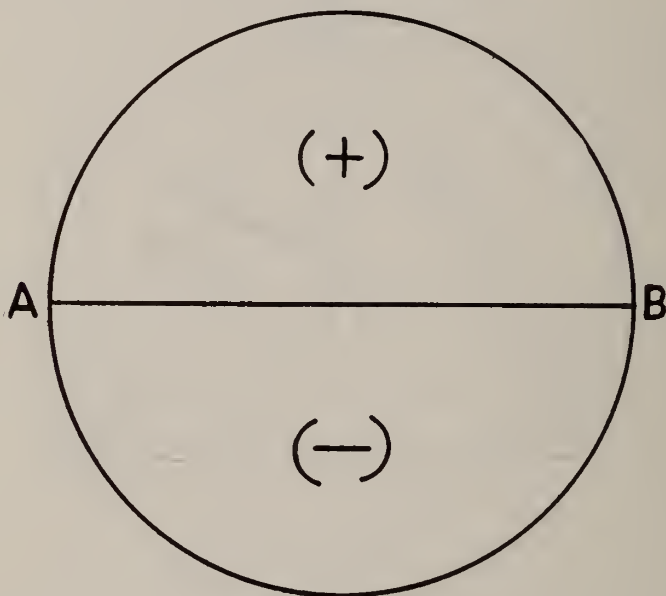
gón" o "blackout" de lo divino en la historia. Con ello se indica que aun en nivel de primitividad se hace evidente la libertad de selección y lo espontáneo de la decisión. Aquí lo del existencialismo ateo, de que el hombre nace condenado a la libertad, y de que tiene desde la cuna licencia de decidir y decidirse, libremente y horro de toda coacción.



(Círculo número 4)

En la figura número 4 cada flecha indica respectivamente ya el impulso positivo, de progreso, hacia la circunferencia, ya el negativo, de regreso, hacia el centro. Se tienen en el proceso dos metáforas, o si se quiere dos analogías. La una hacia afuera en forma de entelequia o élan, ínsita en el triángulo que tiende a partirle el costado en dos; es decir, a trascendérselo, sacándolo de su término y aventándolo a la busca de su allende inmediato, que es

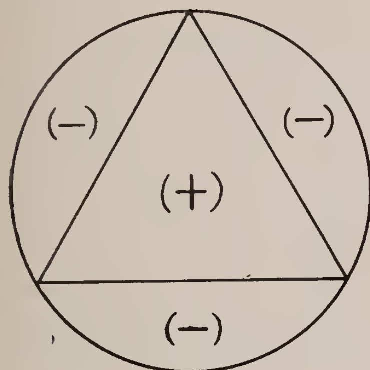
destino duplicador, porque la línea una se torna dos y el triángulo anterior ya se ve cuadrilátero; pero como la misma entelequia y semejante escozor están en cada lado del triángulo, lo que resulta es polígono de seis lados y aumento significativo del área conocida del círculo, a la manera del dicho antiguo de San Mateo: "Desde los días de Juan el Bautista hasta ahora al reino de los cielos se hace fuerza, y los valientes lo arrebatan..."



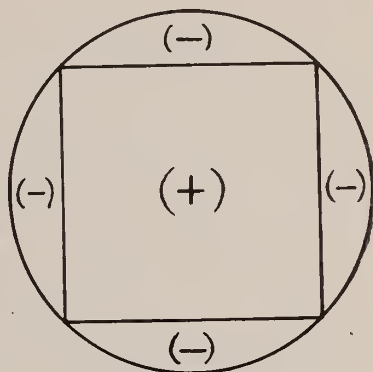
(Círculo número 5)

La relación entre Religión y Valor se puede enfocar por tanto al *geometrico modo,* con el círculo número 5 como signo de la realidad-valor, como muestra del reino universal del Valor contemplado bajo forma de dualismo, dividido el terreno en Valor positivo y Valor negativo, con la línea AB de señal de los valores neutros, aunque hablar de valor neutro fuera contrasentido ya que lo neutro vale cero y el cero no vale nada. En sentido de optimismo, se

puede dividir el dominio entero en predio de lo positivo y predio de lo negativo, con ambos dos de subsidiarios de un tercero, bajo el postulado de la existencia y presencia del Valor último y del Fundamento final atrás examinados.



(Círculo número 6)



(Círculo número 7)

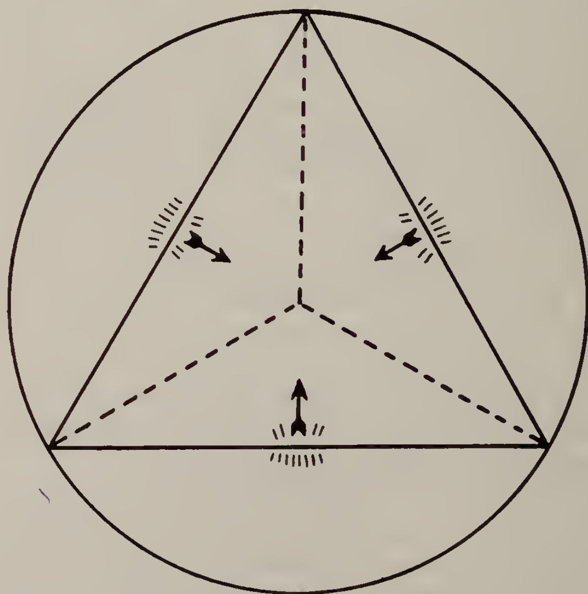
De igual guisa, en el círculo número 6 el área interior del triángulo será la del valor positivo, y la exterior, del negativo. Con radio de 5, digamos, nuestro círculo tiene un área —por pi R cuadrado — de 3.1416 por 25, a saber: 78.54. Por semejante concepto, el triángulo en aquél inscrito vale 32.55. Asimismo, el área del cuadrado inscrito en tal círculo (número 7), con radio de 5 valdrá 50, y así en proporción los demás polígonos de mayor número de lados. Pero por mucho que crezca el polígono inscrito, su área nunca llegará a ser igual a la del círculo, excepto cuando la circunferencia se conciba como polígono ideal de un número infinito de lados, que así resultarían puntos. En todo caso se tiene aquí al polígono de *terminus a quo* y al círculo de *terminus ad quem*...

Estamos con la vista optimista del desarrollo del valor positivo a costas del valor negativo, con el polígono en marcha camino de la circunferencia y en trance rítmico de alcanzarla y confundirse con ella, con lo que desaparecido el valor negativo se establece la situación de valor

universal absoluto, en tesitura de reino de los cielos en la tierra. De tal manera el *problema del mal* se invierte y convierte en *problema del bien,* con el cosmos entero de mesa de operaciones y Dios de supervisor, digamos, del procedimiento.

Dando por sentada la validez de la analogía, se mantiene por supuesta de igual modo la entelequia de duplicación de los lados, por virtud del "escozor" central que rompe al lado en dos, hacia afuera, en función de tendencia geométrica a la eliminación completa del valor negativo, como en el círculo número dos y provisto que la tendencia sea extroversa, hacia afuera y positiva.

Quedamos igualmente en que la tendencia puede ser al revés, introversa, negativa, con lo que se produce un polígono irracional, cóncavo, absurdo, con el centro del círculo por límite. En tal caso la marcha de la historia se vería dirigida hacia el *desvalor* absoluto, con el círculo



(Círculo número 8)

de *terminus a quo* y el polígono de *terminus ad quem.* Peor aun, el centro resulta así límite del polígono, en promoción contra natura geométrica y contra razón humana, de pesimismo puro, como que aquí el centro es un punto que vale cero... Véase el círculo número 8.

Aproximación geométrica como la anterior se encamina solamente a describir, con su figura del triángulo —que es el polígono menor posible— en proceso de duplicación, el desarrollo del valor que asume títulos de tal al diferenciarse del *sentir inconsciente,* valga decir, marcándose como positivo y poniéndose en marcha hacia un límite que significa la eliminación del negativo. Se da por supuesto, claro que está, que al comienzo del proceso el negativo domina un área mayor que el positivo dentro del dominio total de valor sin diferenciar todavía, ya que el círculo del reino entero vale 78.54, y el triángulo, 32.55, con lo que el resto del área, 46, sería de valor negativo.

26

LA FORMA DE LA RELIGION PURA

Religión pura querría decir aquí religión teórica, el patrón de la creencia en Dios cuyas líneas se destacan claramente en idea, sin que todavía se concreten tangibles en práctica; como que el edificio está en construcción, y como que el plazo en que terminarlo en la tierra es infinito. Otra vez se entromete el tiempo en el planteamiento espacial del fenómeno. El hombre inteligente se distingue por su impaciencia, por su hambre de realizar en una generación, que es la del héroe conductor en cuestión, lo que requiere siglos de siglos para alcanzar. El pesimismo y el escepticismo que se deleitan en contemplar las zonas negras de la naturaleza y los puntos tristes de la historia carecen de perspectiva; es que no miran ni para adelante ni para atrás. El drama de la historia ocurre dentro del drama de la creación. En números redondos y siguiendo a Leconte de Noüy,[1] la Vía Láctea fué creada hace diez mil millones (10.000.000.000) de años; el Sol tiene 5.000.000.000 de años; la Tierra, 2.000.000.000 de años; la vida en la Tierra comenzó hace 1.000.000.000; el hombre fué creado hace 1.000.000 de años; el Cromagnon andaba en acción hace 40.000 años; los artistas de las cuevas de Altamira, hace unos 20.000... Esto que llamamos Historia se extiende hacia el pasado no más de unos 10.000 años... De suerte que los cien siglos de civilización de que se sabe resultan tramo insignificante por comparación con la trayectoria temporal de la creación entera. Todo esto por lo que atañe al pasado; en

---

[1] P. Leconte de Noüy: *Human Destiny*. New York. 1947. (Hay versión castellana).

cuanto al futuro, se tienen por delante inmensidades temporales que parecen confundirse con la misma eternidad. Se quiere decir que el procedimiento religioso, como todos los demás, está en marcha y quizás que aun en los comienzos de su carrera. En tal caso, las grandes realizaciones de la cultura no son otra cosa que balbuceos de un idioma por aprender todavía, cuando la Jerusalem celeste de la metáfora apocalíptica descienda de lo alto como novia toda de blanco ataviada... cuando la ciudad nueva se asiente sobre la vieja y se torne tabernáculo de Dios con los hombres... y toda lágrima se limpie y no haya más llanto, ni clamor, ni dolor, y la muerte no sea más, porque Dios hace nuevas todas las cosas... (Apocalipsis 21:2-4).

Entonces pues la religión-forma por alcanzar todavía no es religión nueva en lo tocante a estructura; que será la misma sabida y aceptada del tiempo antiguo pero que ahora se dice nueva —que vale por del aquí y el presente—, que relumbra y brilla precisamente por la constancia de sus cimientos antañeros que los abuelos le establecieron, insuflados por el mismo espíritu que mueve a los nietos a levantarle altos, sobreestructura, a la casona de siglos. Se especifica el detalle para hacer a un lado el estorbo de la contraposición vacua de lo antiguo contra lo moderno, máxime cuando en ambiente de apocalipsis el tiempo deja de ser y la realidad de en torno se siente como si fuera un solo momento abarcador del tiempo entero y de la eternidad. Ello no obstante, la aportación de los contemporáneos es indispensable en cada momento histórico, para que la forma religiosa mejore y con ello prospere, como a continuación se expresa:

a) Primero, la urgencia de primer orden es de una acción doble y simultánea, porque la razón es de afilar espadas —militancia por la causa— y de afinar antenas —devoción al ideal—, en vista de que en planos como éstos se trata no solo de la religión teórica en su forma de hecho antropológico universal, sino que también, y principalmente, de la religión aplicada en su cuadro de

iglesia ecuménica en tierra firme afincada. En función de iglesia, la religión significa esfuerzo tendido a lograr de cada quien, en cada lugar y a cada momento, una apreciación más exacta, por más viva, de los valores supremos indispensables para la vida buena: morales, sociales, espirituales, estéticos. Se habla, en una frase, de la apreciación del valor presente: valor de la persona como fin, que no como medio. Hasta el momento, la espada se levanta en su categoría más absurda; no es la espada del espíritu sino que la de la sangre derramada. La espada se degrada en su función social sin duda que por la falta de antena de quien la blande. Si la espada del Estado obra para mal, va de la religión, ahora de la teología bien puesta, hacerla de antena de la sociedad, porque la antena es oído y también ojo, prolongado y receptor de las señales que a la humanidad le lleguen de la comandancia celestial. (Antena fina de la religión, y del religioso, escucha por nos...)

b) Quien examine la literatura crítica de cualquier período llega a creer que toda época es de crisis, que vale por juicio, que es suerte de balance de comprobación. El mundo siempre ha estado, y está, y estará en crisis, que quiere decir que está en examen y a la vista del Altísimo medidor de los hechos de la vida, la muerte y el amor. "Jehová entonces me dijo: ¿Qué ves, Amós? Y dije: una plomada de albañil. Y el Señor me dijo: He aquí, yo pongo plomada de albañil en medio de mi pueblo..." (Amós 8:7). Ello es que el mundo de nuestros días tiene por delante problemas que hasta aquí han sido evadidos por la teología; es como decir, por la religión en ese su aspecto de inteligencia y razonabilidad que se viene predicando en estas páginas. Los problemas evitados son inevitables.

1) La cuestión de la muerte, que es ultrarreligiosa, por decirlo así, se ve encarada al momento por los existencialistas ateos con mayor vigor y más constancia que por los cristianos. Al ateo Juan-Pablo Sartre se le pueden seña-

lar todos los defectos que ostenta y aun otros más, pero el hecho persiste de que es quizás el metafísico máximo de esta era. El problema de la muerte es del predio de la religión. La teoría de la inmortalidad del alma no vale como respuesta porque si se comienza con un alma inmortal en todo caso el problema deja de serlo. La contraparte de toda teoría de la muerte se tiene en la doctrina cristiana de la resurrección. Por tanto va de la teología bien armada de filosofía y de ciencia, salir a responder la pregunta angustiosa del espíritu humano que todavía arrastra sus vestigios de temor forestal, con una posición concreta de la vida, de la vida-eterna proclamada en la frase consagrada: "¿Dónde oh muerte tu aguijón y dónde oh sepulcro tu victoria?"

En religión ideal como la ensoñada se aproxima el religioso al problema de la muerte no ya con una doctrina de la inmortalidad —de fácil salida a la luz de la "Crítica de la razón práctica"— sin que con una tesis de la resurrección a la manera de Jesucristo, donde resurrección es índice de palpitación cósmica y latir del corazón de la Deidad: garantía que al hombre se le adelanta de que el Cosmos que lo incluye es mundo amable y amante; que no indiferente ni hostil. Resurrección de tal suerte quiere decir el mentís y *vade retro* que el espíritu humano pletórico de Espíritu Santo le arroja al rostro a la Muerte, y a la Náusea, y a la Nada. Resurrección asimismo sería demostración gráfica del ciclo constante que se da en la Durada de Henri Bergson, del tiempo durable que se traga al otro del acaecer — fórmula paulina de tiempo-Chronos contra tiempo-Kairos. Es a saber, resurrección que equivale a técnica de redención del tiempo: redención que significa tornarlo eternidad. Así la Durada se traga al tiempo para devolvérselo después a la vida más amplio y más rico todavía. Aun como procedimiento del plano exclusivamente físico se puede concebir la resurrección como proceso tangible, capaz de pasar por los filtros infinitesimales del espectroscopio; es decir, en física de labo-

ratorio espectral — de espectros que no son fantasmas, sino los rastros que los electrones dejan registrados al pasar por un campo dado.

De donde que en igual tesitura la resurrección valga también por teoría de transfiguración, que es el traslado de la figura al otro lado de su frontera. La idea en plano de geometría. El tránsito de la figura humana a su más allá esencial. Así el Monte de la Transfiguración del Evangelio resulta como anticipo y preludio de la tumba vacía del domingo inmortal... Ea, quedémonos aquí y haremos tres cabañas... (Lucas 9:33); pero es que no vale quedarse arriba; la estancia en el monte de la visión es para eso: para envisionarse, para llenarse de luz y quedar iluminado, que sólo así será posible llegar a iluminador en viaje de la figura al plano desconocido en detalle pero adivinado en perfil: movimiento de la vida al orden del futuro, de una futuridad transfigurada que es el aglutinante de la cultura; porque transfigurar así es anticipar la vida eterna; es retrotraer lo que no acontece todavía; es acelerar la consumación de los siglos a la par que se reconquista el pasado; es capturar el porvenir para hacerlo amasijo de presente, para que lo pretérito resurja y reviva al mismo tiempo que el futuro se hace actualidad tangible...

2) Sea en segundo término el problema omnipresente de la "justicia social" tan desatendido en lo histórico, y tan mal atendido en lo actual. La función de la religión ideal en esta provincia, más que de espada debe ser de antena. Va del religioso —ya sea clérigo o ya sea lego— descubrir principios y difundirlos para edificación de los hombres de espada que resulten más aptos en términos de militancia para dicho cometido. Estamos asimismo con lo de Ignazio Silone, de que hay situaciones históricas en que Dios se ve obligado a actuar con pseudónimo, cuando la religión, y los religiosos, le fallan y hace su obra con instrumentos del mundo profano. Aun aquí se tendría el principio de la "luz indirecta", de la influencia que la reli-

gión ejerce en un medio social aun cuando no se la mencione. En los Estados Unidos, los logros de justicia social más recientes se han alcanzado al margen de la acción religiosa, en el caso de la preponderancia del movimiento obrero que se traduce en buenos salarios y mejor nivel de vida, y en el caso de la "integración racial" que se debe a un fallo del Tribunal Supremo de Justicia.

3) La teología vocera de la religión puede salir por sus fueros respaldada por vivencias psicológicas incontrastables. Sea por ejemplo el hecho de que las ideas auténticas de lo divino tienen valor dinámico. En veces la falla reside en el religioso más bien que en la religión; así cuando el hombre de Dios le pone todo el acento a su misión de sacerdote para descuidar en proporción su deber de profeta. El teólogo de casta tiene que ser ambas cosas a la vez. En cuanto sacerdote guardián del altar bien la puede pasar con el patrimonio ritual de sus abuelos. En cuanto profeta, le corresponde vivir al día. "El pan nuestro de cada día dánosle hoy". Vale por decir, la visión de cada día, para ir el profeta con la visión cotidianamente remozada. Visión es convicción: convicción de quien cree, piensa, sabe y siente, intelectualmente, racionalmente, que Dios es la Realidad suma posible... y que Dios es Ente absolutamente racional y razonable y moral... La convicción así se finca en una idea que por sí sola es motivo abundante de estímulo y aliento. Así la idea de Dios se convierte en palanca, que no en obstáculo, de la religión.

4) Huelga apuntar, por ser redundancia, que el teólogo en cuanto hombre de Dios y experto en religión tiene que ser religioso en grado de superioridad, de modo que el espíritu le brote espontáneamente en el discurso y se le dibuje a modo de aureola invisible en el rostro. Para meterse en estos menesteres de la relación con Dios y la vinculación de dos mundos, el interesado ha de ser de Dios para comenzar. En una palabra, la experiencia personal íntima del valor de la religión en cuanto consciencia de

Dios se ha de confrontar no solo como medio pero también como fin. Es como decir que al interesado experiente le toca asimismo hacer papel de testigo en tesitura de "dar fe", como notario público que ha jurado decir la verdad entera con Dios por delante. Se quiere decir que el experto teólogo tiene por oficio dar fe de que la teoría religiosa del allende celestial funciona y opera en tierra firme. De todos modos, el interesado es ente que cultiva deliberadamente el huerto de la vida espiritual: será santo o cuando menos aspirante al *métier*. De hecho, la aspiración es medida tempranera de lo aspirado.

27

LA RELIGION PURA EN FUNCION DE IGLESIA PURA

Iglesia quiere decir "religión organizada"; es como decir, la creencia que en institución se coagula. La religión es el espíritu; la iglesia, su cuerpo. Los tiempos modernos, digamos que de la Revolución industrial a esta parte, han contemplado la "separación" de Iglesia y Estado. Separación ésta que señala un fenómeno mucho más profundo y más extenso que el que la frase sugiere, de la limitación, por el Estado, del influjo político de las jerarquías eclesiásticas de Occidente. La separación ésta es la llevada a cabo por el laicismo proveniente de la Ilustración del siglo 18 y del apogeo de las ciencias exactas y aplicadas, amén del dominio espiritual del racionalismo filosófico cuya autoridad se infiltra aun hasta nuestros días.

Por separación de la Iglesia se quiere decir el proceso como de ácido sulfúrico que ha descompuesto en dos la sociedad que de antes fuera una y sola. De antes, la comunidad nacional (el Estado) coincidía y era una con la comunidad religiosa (la Iglesia), de suerte y modo que los ancianos eran a la par sacerdotes y magistrados. Pero a la larga, y en buena parte por malhaceres mundanos de la Iglesia, el Estado ha puesto su casa aparte primero, declarándose ajeno a las cosas divinas, para a continuación constituirse en suerte de iglesia, y aun en suerte de Dios, en cuanto reclama de sus súbditos, ciudadanos y habitantes lealtades de consciencia que se le deben sólo a Dios. A la presente, al Dios de los cielos le sale rival que licita por el homenaje de las almas y la pleitesía de

los corazones. El caso del estado totalitario sin Dios quizás que sea menos tajante que el del estado democrático que invade todos los órdenes de la vida, inclusive los particulares de la consciencia y la libre expresión del pensamiento. Tal lo que ocurre dondequiera se legisla sobre tolerancia religiosa, libertad de cultos, religión oficial, protección de la una, restricción y aun exterminio de la otra, etc.

En esta forma o aquella, la religión, en cuanto Iglesia —que vale decir en cuanto grupo social— se ve disminuida en lo de número y restringida en lo de función. Rota "la túnica de Cristo", se elaboran los hombres dos trajes en su lugar: el de la Iglesia propia de una parte, y el de la Sociedad (arreligiosa) de la otra. Cabe apuntar que el sentido de la rotura de la túnica sagrada se refiere más que a la aparición de los cismas ortodojo-griego y protestante reformado, al divorcio de lo Civil de lo Religioso, a la formación del grupo único en dos bandos, de creyentes por la derecha y no creyentes por la izquierda, en una tensión sin centro. Se dijera que es modo de ironía este de que la Iglesia ostente en la modernidad los fueros de definición que tuviera —ahora el cristianismo— en sus siglos primeros de persecución y catacumba, cuando *ekklesia* tenía sentido de congregación de los "llamados" o "escogidos", grupo que así era automáticamente de minoría, ante la inmensa mayoría del Imperio Romano con su religión homérica civilizada al extremo de un henoteísmo laico en que el emperador dislocaba de su puesto al Júpiter olímpico.

En Occidente, hoy con hoy, tiene vigencia la tesis del profesor Kraemer,[1] de que el cristianismo entero se encuentra en efecto de ente minoritario en medio de un mundo pagano. Pagano aquí significa la suma de fuerzas, instituciones e individuos que en una forma o la otra niegan el espíritu y destruyen el cuerpo de la sociedad

[1] Hendrick Kraemer: *The Christian Message in a Pagan World.* New York. 1938.

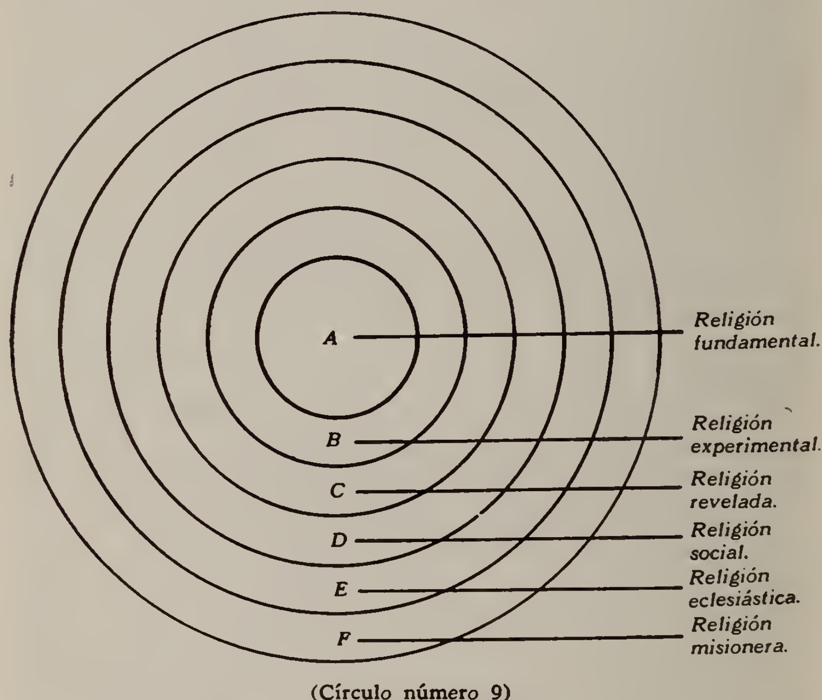
cristiana concebida a la luz del Nuevo Testamento. La escisión, el cisma, el divorcio, llegan hasta más allá de la de la institución religiosa. La tensión es entre religión clásica y civilización atea. Se entiende que el ateísmo no es cuestión de nombre, sino que de actitud. Al momento abundan las instituciones que con el marbete de cristianas son de sentir y de conducta ateas. El ateísmo contemporáneo se ha extendido principalmente en los centros científicos, en términos de la ciencia del siglo 19 que llegó a creerse, sinceramente, aparato de conocimiento capaz de satisfacer todas las necesidades del espíritu humano. Aquí la presencia del método científico que dejando aparte su legítima función de modo de trabajo, se mete crítico y por tanto filósofo.

Aquí, por capítulo de la identidad última de la sociedad religiosa con la sociedad civil, convertidas así en familia una y sola, aquí, el juicio de Guglielmo Ferrero, en *L'Illustration* de París de allá por el año de 1929 y en torno a la agonía de la Sociedad de Naciones. Decía Ferrero que el mal de Europa, que era el mal de Occidente, era de origen estrictamente religioso; decía que Europa se encontraba cercenada e incompleta por la ausencia de Rusia del concierto universal; que Rusia tiene ahora casa aparte no por causa de Lenin y Marx, sino que por las repercusiones milenarias del cisma de Oriente, del 1054, que por primera vez dividió a la cristiandad en dos, con la agravante de que no se trataría de una división teológica, como la Reforma del siglo 16, sino que de una ruptura de la antigua Ekúmene cristiana. Es como decir que cuando aparece el comunismo en el siglo 20 Rusia ya estaba extrañada de Occidente desde hacía mucho. Se entiende que con Ferrero la Moscovia de hoy por hoy es Bizancio transmigrada a través de Kiev.

DEFINICION DE LA IGLESIA MEJOR POSIBLE

Ahora bien, en términos de estos medios del siglo 20, cabe proponer la forma óptima de religión aplicada y la

clase altísima de iglesia que la informe que mejor funcionen ante condiciones de paganidad como las mencionadas. Iglesia ahora se identifica con religión, en razón directa de lo religioso que aquélla sea. Toda iglesia, ya sea local, ya nacional, ya universal, tiene que ser religiosa de religión fundamental y de acuerdo con seis categorías como las que se ponen en los círculos concéntricos de la figura número 9, a saber:



(Círculo número 9)

A) El círculo más céntrico, A, es el de la *religión fundamental* y representa la medula indispensable y la condición *sine qua non* de aquella religión que merezca el dictado de castiza, es como decir, de religión *religiosa*. El mínimum irreducible se exprime en la proposición de Harald Höffding: Religión es devoción a los valores supremos; pleitesía integral a un ideal divino. En suma, la

quintaesencia de la religión se tiene en creer en la supervivencia de los valores, cuyo creer impulsa y obliga al creyente a mantenerlos e incrementarlos en lo terreno. La idea maestra en este atisbo es *devoción.*

B) El círculo siguiente, B, representa el primer incremento de la idea fundamental. A más de lo primero, la religión castiza avanza en idea de lo abstracto a lo concreto y así la devoción al ideal y a los valores toma forma de parentesco y trato con el Ser que se tiene por divino. Por lo de parentesco, es función del sentido de dependencia (Aquí Schleiermacher) y por lo de trato, es religión con sentido de rito y culto (Aquí Durkheim). En esta segunda floración se tiene la presencia de lo religioso como *experiencia;* se tiene la *religión experimental.*

C) En terreno de experiencia, precisamente, el espíritu humano entra en contacto con el espíritu divino. La consciencia religiosa que apenas sale de las penumbras del conocimiento inconsciente, valga llamarlo así, se torna ahora consciencia clara; el alma viviente es asimismo alma inteligente, mente, intelecto sabidor del oficio del ajuste y las artes de la intuición; es alma que de tal suerte descubre evidencias concretas, en términos de lógica, de la presencia de Dios. Círculo tercero éste que se remonta históricamnte hasta el buen día en que el hombre primitivo llegó a creer en espíritus (Aquí Tylor). Aquí también los orígenes de la teología, en cuanto el hombre encuentra en su experiencia, en su comercio con el orbe de los espíritus, algo que juzga digno de ser tomado por revelación; a saber, algo que valga por evidencia y prueba de la realidad del ser divino. Desde entonces y hasta la hora presente, la revelación se tiene por esencial del procedimiento religioso. En términos de experiencia, pues, sin *revelación* no hay religión. Tal la fase tercera, de la *religión revelada.*

D) No bien se completa el sentido de revelación cuando ya a lo religioso le ha brotado nueva esencia indispensable, a manera de pábulo y elíxir que le aseguren su bienestar y por ende su buena salud. Aquí el florecimiento de las *savias sociales* de lo religioso. Ahora la religión toma forma de comunidad, como que el grupo desde su aparición es social en cuanto religioso. (Aquí Feuerbach con su postulado de la proyección de la sociedad buena al cielo). Aquí bien fincada ya la relación entre el individuo y la sociedad. La religión, constituida en iglesia, se proyecta no ya verticalmente hacia el cielo sino que horizontalmente hacia el prójimo. Ahora el grupo le aporta y dispensa bienes sacramentales en forma de rito, e intelectuales, en forma de credo o dogma, y morales, en forma de un estilo de vida que pretende ser superior a los anteriores y a los extraños; lo que es más, en lo práctico, es la religión la que la hace de albacea entre generación y generación; es ella la que trasmite los patrimonios de la raza en forma de tradición y en vaso de cultura. Desde siempre, toda cultura mana de una catedral. En esta fase, la palabra de pase es *cultura.*

E) Del orden social anterior al biológico no hay más que un paso. Ahora se trata ya no solo de la conservación más efectiva de la gama de valores absolutos e instrumentales involucrados en el hecho religioso, sino que también de su comunicación más eficaz, máxime cuando la sociedad se presenta como cuerpo más complicado por más numeroso. Estaríamos aquí a la altura ya de la *sine qua non* eclesiástica de toda religión, pues que *sin iglesia no hay culto.* Aquí la sociedad religiosa como cuerpo canónico, y aun como cuerpo del Dios revelado y como puente de comunicación con el mundo aledaño de antes excluido. De tal suerte la sociedad religiosa con título de iglesia —es decir, congregación de elegidos— se concibe como célula viva desarrollada hasta llegar a órgano primero y a organismo después. A esta altura y en

presencia de más de una —en medio del procedimiento de diferenciación entre ortodojos y heteredojos— surge la noción de *Iglesia vera.* En lo teórico, la iglesia más vera posible sería la que en la manera mejor posible mantiene y comunica la mejor forma posible de religión. *Comunicación* sería asimismo el motivo conductor de este quinto movimiento. Estaríamos así en plano de *religión pontificia,* que vale por una que tiende puente entre las dos bandas del río.

F) En caso de que la comunicación se tenga por aspecto esencial de lo religioso, que ya se viste de eclesiástico desde el círculo anterior, se sigue que hay en efecto una religión de alcance universal, pues que se echan por la borda los conceptos ancestrales de raza y geografía. (Aquí Wesley con su dictado de que "El mundo es mi parroquia"). La religión de tal suerte llega a las cimas altaneras de la ecumenía. Estamos con el aspecto del fenómeno que se llama *misionero.* Claro que el concepto y el hecho es viejo de siglos, como que en el caso específico del cristianismo primitivo encarna en la persona del apóstol Pablo y toma forma en su invasión del mundo grecoromano con su paso a Macedonia. En esta sexta categoría, de una religión en marcha por medio de una iglesia misionera, se posita el problema de la Iglesia-madre que, siendo religiosa, fué misionera en todo el sentido de la palabra. En este sentido se revela la raigambre hebraica del cristianismo y se justifica un hablar de "la tradición judeo-cristiana", porque en verdad, en sus comienzos, el cristianismo fué manera de secta judía, hasta que Pablo la heleniza, que equivale a universalizarla. La raíz netamente religiosa del cristianismo, luego entonces, está en Palestina, en el Antiguo Testamento, en la ancestría de su Fundador. Los aditamentos grecorromanos de la gran síntesis europea se cargan del lado del pensamiento y atañen a la cultura en sus formas de filosofía y arte. En lo religioso fundamental, empero, el sistema de Occidente

es de estirpe netamente bíblica, y por tanto israelita, lo que está muy bien porque en la providencia divina estuvo que la raza de Abraham resultara maestra de religión entre las gentes, si tan solo por ser la única que supo mantener un principio de continuidad de su cultura religiosa, una especie de sucesión apostólica preliminar de la posterior y que se exprime en el legado literario de cronistas, historiadores, profetas, salmistas y apocalípticos inspirados del santo Espíritu, cuyos escritos merecerían si tan solo por este acápite, el dictado que llevan, de Palabra de Dios...

INDICE DE NOMBRES Y TERMINOS

A

B

C

CH

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

U

V

W

Y

Z




LBC

IMP. HERALDO CRISTIANO
ESCOBAR 310, HABANA, CUBA

Precio: U.S.$1.50

